


A
1290



HISTOIRE

DE LA

LITTÉRATURE INDIENNE

MEAUX. — IMPRIMERIE A. CARRO.

HISTOIRE

DE LA

LITTÉRATURE INDIENNE

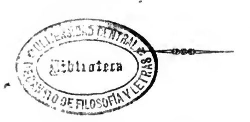
COURS PROFESSÉ A L'UNIVERSITÉ DE BERLIN

Par ALBERT WEBER,
Membre de l'Académie et de l'Université de Berlin.

TRADUIT DE L'ALLEMAND

Par Alfred SADOUS,
Docteur ès lettres, Professeur au Lycée de Versailles, membre de la Société Asiatique.

Nil desperari.
Ici aussi se fera la lumière !





PARIS
A. DURAND, LIBRAIRE
rue des Grès, 7.

—

1859

A M. D. MURON

ANCIEN CHEF D'INSTITUTION

MEMBRE DE LA LÉGION-D'HONNEUR.

MONSIEUR,

Vous avez été pour moi un second père ; la dette de reconnaissance, que j'ai contractée envers vous, est de celles que rien ne peut acquitter. Daignez néanmoins agréer l'hommage de ce modeste travail, comme témoignage d'une gratitude profonde et d'un filial attachement.

ALF. SADOUS.

Versailles, 5 octobre 1858.

AVERTISSEMENT DU TRADUCTEUR.

—

L'Etude de la langue sanscrite en Europe compte à peine plus d'un demi-siècle, et déjà les résultats, obtenus dans un intervalle de temps aussi resserré, dépassent toutes les espérances. Non seulement elle a fait connaître aux nations occidentales les religions, les lois, les mœurs, la littérature de l'Inde, et elle continue à éclairer ces intéressants problèmes ; non seulement elle leur a montré le lien étroit de parenté qui les rattache à la race antique, dont, à une époque très reculée, une portion considérable, partie du berceau commun, se répandait dans les plaines immenses de l'Hindostan, dont elle faisait pas à pas

la conquête ; elle a de plus prêté son secours à l'archéologie, et l'a aidée à lever en partie le voile qui couvre encore le mystérieux orient : ainsi la philologie, l'ethnographie, l'épigraphie trouvaient dans la langue sanscrite un puissant auxiliaire. Mais en même temps que ces sciences obtenaient, avec son secours, ces précieux résultats, elle n'en poursuivait pas moins ses patientes investigations dans son propre domaine, et elle étendait peu à peu les limites du champ où elle s'exerçait. Toutefois, ce champ immense avait été attaqué sur bien des points à la fois ; de nombreux défrichements faits simultanément avaient ouvert de longues perspectives, la langue et la littérature avaient été prises et étudiées à des époques fort diverses de leur existence : mais, il faut le dire, il manquait un lien pour relier les admirables travaux dûs aux savants de l'Angleterre, de l'Allemagne et de la France ; il manquait, pour ainsi dire, une carte générale de cette contrée, récemment découverte par la science (1).

(1) Entre autres travaux, destinés à constater la marche et le progrès des études indiennes, nous citerons l'ouvrage de J. Gildemeister : Bibliothecæ sanscritæ sive recensûs librorum sans-

On comprend de suite quelles difficiles conditions imposait le soin de combler cette lacune. Posséder à fond les différents idiomes de l'Inde, ainsi que les diverses phases de leur développement, connaître la littérature de ce pays depuis son origine jusqu'aux temps modernes, et, par la littérature, refaire, pour ainsi dire, son histoire, aborder et discuter les nombreuses questions qu'elle renferme, fixer, au moins d'une manière relative, l'époque de ces monuments littéraires, et chercher ainsi à établir une chronologie intérieure, propre à diriger et à assurer les recherches; telles étaient les conditions qu'exigeait une telle entreprise.

Cette immense tâche, M. Weber, le savant indianiste de Berlin, l'a abordée avec le plus grand courage, et l'a remplie avec le plus grand succès. Chacun sait l'incessante activité d'esprit de cet illustre philologue. « Je ne connais pas en Europe, a dit de lui un éminent critique, de chercheur plus

critorum huc usque typis vel lapide exscriptorum critici specimen (Bonnæ 1847); et l'Essai critique sur la littérature indienne et les études sanscrites avec des notes bibliographiques par Ph. Soupé. (Paris, Durand, 1856).

pénétrant et plus fécond (1). » Cet honorable témoignage, rendu par un juge aussi compétent, trouve dans le livre, dont nous avons osé entreprendre la traduction, sa confirmation la plus complète. Étude patiente et approfondie des textes, intelligence vive et sûre des plus hautes questions de religion et de philosophie, sagacité ingénieuse, et toutefois pleine de prudence, dans l'étude et la solution des problèmes les plus compliqués, exposition simple et lumineuse, tels sont les divers mérites qui recommandent ce bel ouvrage.

Cette histoire a fait l'objet d'un cours professé en 1851-52, à l'Université de Berlin, où M. Weber occupe une chaire de Sanscrit ; elle a paru en 1852 chez Ferd. Dümmler, à Berlin, sous le titre de « Academische Vorlesungen über Indische Literaturgeschichte, Leçons académiques sur l'histoire de la littérature indienne, » titre, auquel la différence du sens, attaché dans les deux langues au mot Académique, nous a forcé d'apporter une légère modifica-

(1) M. Ernest Renan. Revue Germanique, n° 1er. Lettre aux directeurs de la Revue. (Janv. 1858).

tion. D'ailleurs, nous avons suivi avec une scrupuleuse exactitude le plan de l'ouvrage, disposé avec toute la méthode que comporte un si riche trésor de documents. Nous nous sommes borné à développer la table des matières et à faire quelques additions à l'index déjà fort étendu.

Quant au morceau, par lequel débute le livre, et que nous nommons Introduction, c'est encore un emprunt fait à M. Weber : il est extrait de l'excellent recueil du savant auteur, intitulé : « Indische Skizzen, Esquisses indiennes (1), » et a été lu par lui à la Société des sciences de Berlin, en mars 1854. Il présente un tableau fidèle et saisissant, tracé à grands traits et de main de maître, de l'état politique, civil et religieux de l'Inde, et marque exactement la limite, où sont parvenues les recherches modernes sur cette antique civilisation. Aussi n'avons-nous pas cru pouvoir mieux

(1) Berlin, Ferd. Dümmler 1857. — Il a été traduit tout récemment et publié dans la Revue Germanique, par M. Fr. Baudry, v. n° 5 (mai 1858). Il en avait paru en 1857 une traduction anglaise sous le titre de : « Modern investigations on ancient India » par Fanny Metcalfe. London, Williams and Norgate.

éveiller l'intérêt du lecteur pour l'ouvrage lui-même, qu'en lui offrant la traduction de ce mémoire, heureux, du reste, de répondre encore en cela au désir que nous en a exprimé l'auteur, et de reconnaître ainsi l'obligeant empressement qu'il a mis à nous autoriser à traduire son livre.

Nous avons, en terminant, un agréable devoir à remplir : nous adressons nos sincères remerciements à MM. Ad. Regnier et Ernest Renan, membres de l'Institut, à l'un, pour ses précieux conseils, à l'autre, pour ses bienveillants encouragements : nous n'oublierons pas non plus notre excellent collègue au lycée de Versailles, M. Fried. Minssen, chez lequel l'obligeance égale le savoir, et qui, autant par amitié que par amour de la science, a bien voulu nous prêter son aide dans ce long et minutieux travail (1).

(1) Nous avons eu le regret de ne pouvoir nous procurer les caractères conventionnels correspondant aux lettres sanscrites. Pour y suppléer, voir l'ordre des mots dans l'index et les pages 491, 492.

—

AVANT-PROPOS DE L'AUTEUR.

—

Les leçons, que je livre ici au cercle limité de ceux qui se livrent aux études sanscrites, et, comme je l'espère, au cercle plus étendu de ceux qui s'intéressent en général aux recherches d'histoire littéraire, sont un premier essai, et comme tel, elles sont naturellement incomplètes et susceptibles d'être complétées et corrigées sur bien des points. La matière qu'elles traitent est trop considérable, et les moyens de s'en rendre maître sont en général trop inaccessibles, pour que, pendant un long temps, on ne doive pas être complétement découragé dans la recherche de sa chronologie intérieure, relative, —

une autre n'est même pas possible. — Je n'aurais même pas pu oser entreprendre un tel travail, si la bibliothèque royale de Berlin n'avait eu le bonheur de posséder la belle collection de manuscrits sanscrits de Sir R. Chambers, dont l'acquisition négociée, il y a plus de dix ans, par son Exc. le conseiller privé Bunsen, grâce à la royale libéralité de sa majesté régnante, Frédéric Guillaume IV, a ouvert à la philologie sanscrite une nouvelle voie, où elle a déjà marché avec activité. Sur l'invitation de la bibliothèque royale, j'entrepris, dans le courant de l'année dernière, l'inventaire de cette collection, et le catalogue détaillé, qui en est résulté, paraît (chez Fr. Nicolai) presque en même temps que ces leçons, qui peuvent en quelque sorte être regardées comme lui servant de commentaire. J'ai la vive espérance que ces deux ouvrages, quelque imparfaits qu'à un point de vue absolu ils puissent paraître, ne laisseront pas que de rendre service à la science.

Je me contente de mentionner ici en général combien, dans mes recherches individuelles, je suis redevable aux écrits de Colebrooke, de Wilson, de Lassen, de Burnouf, de Roth, de Reinaud, de

Stenzler et de Holtzmann, puisque dans les passages correspondants j'ai cité ces auteurs avec étendue.

La forme, sous laquelle ces leçons sont publiées, est essentiellement la même que celle sous laquelle elles ont été faites, à l'exception de quelques changements de style : ce sont particulièrement les transitions et les récapitulations, appartenant à l'exposition orale, qui ont été en partie abrégées, en partie supprimées : au contraire, les remarques incidentes, que je fais imprimer comme notes, renferment beaucoup de choses nouvelles.

A. WEBER.

Berlin, juillet 1852.

—

INTRODUCTION.

SUR LES RECHERCHES RÉCENTES RELATIVES A L'INDE ANCIENNE.

Les études indiennes, dont je me propose d'exposer ici les résultats obtenus jusqu'à ce jour, peuvent compter encore leur âge par années : à peine soixante dix ans sont-ils écoulés, depuis que la première traduction directe du Sanscrit a été faite par un Européen, et il n'y a que quarante ans environ, que la science en Allemagne s'est tournée dans cette direction.

Ce fut dans l'année 1765, que la compagnie des Indes Orientales acquit par le traité d'Allahabad le premier territoire dont elle eût la souveraineté, le Bengale; régnant seule depuis cette époque, elle résolut de gouverner les Indiens d'après leurs propres lois. C'est ce qui engagea Warren Hastings, gouverneur général à cette

époque, à faire faire par onze Brahmanes un extrait des codes les plus importants, qui, traduit en anglais au moyen du persan, parut à Londres en 1776 (sous le titre : *Code of gentoo law*) ; dans la préface (p. 74. sq.) Halhed, l'éditeur, donne les premiers détails étendus sur le Sanscrit, la langue primitive de ces codes, non pas d'après sa connaissance propre de la langue, mais seulement d'après les communications de ces Brahmanes. Le premier qui l'ait possédée réellement est sir W. Jones, qui vint à Calcutta en 1783 comme fervent admirateur et connaisseur enthousiaste de la poésie orientale ; ce savant, par l'ardeur de ses efforts, parvint bientôt à fonder dans cette ville la Société asiatique, qui désormais par ses Asiatic Researches devint un foyer de recherches scientifiques sur l'Inde. La première traduction directe du Sanscrit, la Bhagavadgîtâ, épisode philosophique du grand poème épique, le Mahâbhârata, fut donnée en 1785 par un jeune négociant, J. Wilkins, et déjà deux ans après, en 1787, parut une seconde traduction, l'Hitopadeça, livre de fables. Wilkins, comme Jones, fut frappé de suite de la grande affinité de cette langue, pour la structure grammaticale et les mots, avec les anciennes langues classiques, et Jones eut bientôt sur ce point de solides notions. En 1789 parut sa traduction de Çakuntalâ, drame devenu ensuite célèbre dans le monde, et dont la grâce délicate éveilla partout le plus vif intérêt pour une littérature qui possédait de tels chefs-d'œuvre. Dès lors l'Inde vit commencer une époque où régna la plus grande

activité, et dans laquelle le travail des grammaires, les éditions de textes, les traductions se disputaient la prééminence. Jones, qui mourut en 1794, fut remplacé comme centre de tous ces efforts par H. Th. Colebrooke, homme d'une rare sagacité et d'une persévérance incroyable, qui de tous les européens probablement a pénétré le plus dans l'esprit de la langue sanscrite, et en même temps par l'honorable H. H. Wilson, vivant encore actuellement, qui publia en 1819 le premier lexique sanscrit, dont il se prépare déjà maintenant une troisième édition.

En Europe aussi s'éveilla le plus grand intérêt; Çakuntalâ fut accueillie avec enthousiasme; on croyait avoir trouvé dans le mysticisme philosophique des Indiens la source primitive de la véritable sagesse. Toutefois le blocus continental empêcha pendant longtemps l'introduction des livres de l'Inde et de l'Angleterre. Mais par un officier anglais prisonnier, nommé Hamilton, qui étudiait les manuscrits indiens de la bibliothèque impériale à Paris, plusieurs savants y furent directement initiés à la connaissance du Sanscrit; de ce nombre fut aussi un allemand bien connu, Friedrich Schlegel, dont l'ouvrage qui parut en 1808 « Ueber die Sprache und Weisheit der Inder » (sur la langue et la sagesse des Indiens), renfermait d'abondants renseignements pour ce temps et faisait déjà époque, parce qu'il montrait pour la première fois la possibilité de s'approprier le Sanscrit en Europe sans le secours des maitres indiens. Désormais

l'Allemagne devint le berceau des études sanscrites (1), surtout grâce à l'activité de deux hommes illustres, dont l'un existe encore aujourd'hui, A. W. de Schlegel et Franz Bopp. Schlegel et son école, dans laquelle brille le nom de Lassen, prirent particulièrement pour tâche la restauration des textes et les recherches sur la littérature et les antiquités de l'Inde; Bopp au contraire se tourna exclusivement vers la linguistique, où il exerça dans deux directions une action également féconde, en ce que d'un côté par sa grammaire si méthodiquement ordonnée, par un glossaire et par la publication et la traduction de divers épisodes du Mahâbhârata, il a rendu l'étude du Sanscrit accessible à tous, et d'un autre par ses recherches sur la parenté des langues indo-européennes, il a fondé la science de la grammaire comparée, qui (de concert avec les recherches de Jakob

(1) A vrai dire, un missionnaire catholique autrichien, le carmélite Ph. Wesdin, nommé Paulino a Saint-Bartholomäo, qui vécut de 1776 à 1789 sur la côte du Malabar, composa, à l'aide des papiers du jésuite Hanxleden, la première grammaire sanscrite, qui fut imprimée à Rome en 1790 par les soins de la Propagande, et qu'il fit suivre en 1804, une année avant sa mort, d'un grand ouvrage sur ce sujet; mais ses écrits n'ont aucune valeur scientifique et aussi sont-ils restés sans aucune influence essentielle sur l'étude du Sanscrit. — Un roman républicain socialiste : « Dya na Sore oder die Wanderer » qui parut anonyme en 1789, à Vienne et à Leipsick (chez J. Stahel), mais dont l'auteur du reste était le cap. W. F. Meyern (cf. « Europa », avril 1843, p. 263), prit, sans doute pour échapper à la censure, le titre : « Eine Geschichte, aus dem Samskritt übersetzt »; mais il n'a absolument rien de commun avec cette langue.

Grimm sur la langue allemande) commence une nouvelle ère pour nos études de linguistique générale. En effet, lorsque le premier enthousiasme fut refroidi, et qu'il fut démontré que la littérature indienne n'avait à montrer que peu de chose d'égal ou du moins de pareil à Çakuntalâ et à la Bhagavadgîtâ, il parut que l'élément de la langue se présenterait comme le résultat le plus essentiel des études indiennes, et que leur valeur propre au point de vue de l'histoire de la civilisation était peu de chose. Les espérances que l'on avait conçues de résultats importants dans cette dernière direction se virent trompées et l'ardeur pour les recherches en ce sens fut affaiblie, lorsqu'elles furent éclairées d'une nouvelle lumière par la connaissance des plus anciens ouvrages sacrés des Indiens, les Védas. Jusque là on n'avait étudié que la littérature de la dernière période du développement indien, qui, malgré la finesse, la délicatesse et la profondeur dans le détail, montre trop en général l'esprit indien dégénéré et réduit à l'immobilité ; mais depuis que l'activité de F. Rosen, véritable modèle du savoir et du caractère Allemands, enlevé hélas ! trop tôt à la science, nous a ouvert l'accès de ces antiques hymnes des Védas, les plus anciens monuments de la littérature indienne (ce fut en 1838 par la traduction de la première partie (Ashtaka) des hymnes du Rig-Véda), une nouvelle époque a commencé pour les études indiennes; de plus, presque en même temps, grâce à la libéralité du roi de Prusse, la bibliothèque de Berlin a acquis un riche trésor de

manuscrits relatifs à çette matière. En Allemagne, comme en France (où Eugène Burnouf produisait ses chefs-d'œuvre) en Angleterre, en Amérique, et avant tout dans l'Inde elle-même se manifeste un nouveau zèle, une nouvelle activité dans cette direction, et cela surtout grâce à l'appui du directoire de la compagnie des Indes Orientales, qui, dans son estime particulière pour l'importance scientifique et pratique de ces études, leur donne une forte impulsion de tous côtés, dans l'Inde, comme en Angleterre et même en Allemagne, en favorisant la publication des textes, leur premier besoin. Tout, il est vrai, est encore en germe, dans son début, le nombre des travailleurs est peu considérable et la tâche est immense; mais les contours et les limites peuvent déjà se déterminer. Puissé-je exposer dans la suite d'une manière claire et complète ce que les études indiennes ont déjà fait et les problèmes qu'il leur reste à résoudre.

Au premier rang se placent leurs résultats sur l'histoire primitive des races indo-européennes. La comparaison de la formation grammaticale du Sanscrit, surtout dans ses formes les plus anciennes, telles qu'elles existent dans les Védas, avec les langues Celtique, Grecque, Latine, Germanique, Letto-slave et Persane, nous apprend que la structure de toutes ces langues a un fond commun, ou en d'autres termes qu'elles ont pour base une langue primitive commune; et la gradation des sons et des formes nous montre le Sanscrit comme la langue, qui conserve encore en général la physionomie la plus pri-

mitive, se tient le plus près de cette langue première et s'en est le moins éloignée. Or, cette langue, dont l'existence probable est fondée sur l'identité de la formation grammaticale, prouve naturellement à son tour, que du temps où elle existait et où elle était parlée, le peuple qui la parlait, ne formait encore qu'un seul peuple; les différents peuples, ainsi que leurs idiômes, semblent ainsi avoir été formés, à la suite d'une séparation ultérieure et graduelle, de ce peuple indo-européen primitif et de sa langue, et cela de telle sorte que le plus ou moins de communauté dans les formes et les sons qui existe entre les divers langages et en particulier en rapport avec le Sanscrit, nous apprend si leur séparation d'avec la souche commune a eu lieu ou plus tôt ou plus tard. L'état de la langue chez chaque peuple supplée à l'absence de tout renseignement historique pour ces temps anciens, et là nous trouvons un témoignagne objectif irrécusable, directement confirmé par les rapports géographiques, qui nous sont fournis ensuite par les temps historiques. Or si les flexions et les rapports grammaticaux ne sont pour ainsi dire que le squelette de la langue, et ne peuvent ainsi nous donner aucune image directe de sa vie ou même de celle du peuple qui la parlait, les mots eux-mêmes au contraire, le trésor des vocables sont comme les muscles qui recouvrent le squelette, les nerfs qui lui transmettent la force vitale. En effet, de la communauté totale ou partielle des mots dans ces langues il ressort que les objets qu'ils désignent étaient déjà une propriété

morale ou physique du peuple primitif, tandis que l'accord seulement de quelques-unes de ces langues sur des mots qui manquent dans les autres, est un signe, que les choses ou les idées qu'ils désignent n'appartiennent qu'à l'époque postérieure à la séparation des langues déjà accomplie. De plus, comme le Sanscrit a conservé une grande quantité de racines, perdues dans les autres langues, cette circonstance permet, pour un grand nombre de mots qui se présentent comme leurs dérivés, de reconnaître actuellement leur sens primitif à côté de leur signification pour nous purement symbolique, de jeter un regard sur la manière de voir de nos ancêtres, et de reconnaître par-là comment ils ont trouvé pour les différents objets, avec une fraîcheur et une naïveté instantanées, l'expression presque toujours la plus saisissante, la plus significative. Enfin, la connaissance des anciens hymnes, des usages et des mœurs des Indiens à l'époque védique, nous promet, pour l'étude de la vie religieuse dans ces temps reculés, des indications sur leur manière de comprendre les puissances divines et les forces de la nature, en ce que nous y retrouvons une grande partie des idées que les mythologies classique et germanique nous ont fait connaître, et dont les germes se montrent déjà dans cette époque primitive commune ; la certitude manque, il est vrai, sur ce point, et les recherches ne sont pas encore arrivées à leur terme ; elles restent pour la plupart dans le domaine de la conjecture.

Essayons donc de présenter en quelques traits le ta-

bleau de cette époque primitive, tel qu'il s'offre à nous d'après ce qui précède.

La communauté de la plupart des termes exprimant la parenté nous prouve que la vie de famille tenait une place très-marquée chez nos ancêtres ; ce n'est pas seulement pour exprimer les parents, les enfants et les frères ou sœurs, mais encore les beaux-frères ou belles-sœurs et les agnats, que les mêmes expressions se retrouvent dans presque toutes les langues indo-européennes.

L'étymologie nous apprend par les racines existant actuellement encore dans le Sanscrit, que le père signifie le protecteur, la mère l'ordonnatrice, le frère le soutien, l'aide, la sœur celle qui soigne, la fille celle qui trait les vaches ; ce qui nous ramène aux rapports les plus simples de la vie patriarcale. L'éducation des troupeaux faisait leur principale occupation ; c'est ce qui est démontré par les noms, communs à ces langues, de la vache (qui marche lentement), du bœuf, du taureau (le fécondant), de la chèvre, du mouton, de la truie (la féconde), du cheval, etc. Le chien (le rapide), protégeait les troupeaux, tandis que le loup (celui qui déchire), l'ours (le luisant, surnom dû à sa peau) étaient pour eux un objet de terreur. La souris (le voleur) volait les provisions ; le taon bourdonnait, la mouche piquait, le serpent rampait. L'oie, le canard, le pigeon, le pic, le coucou, le pinson caquetaient et criaient ; le coq chantait. Le lièvre léger s'élançait à travers les champs, le sanglier fouillait la terre. La demeure était solide, munie de portes. Des voitures et des bateaux ser-

vaient à la locomotion par terre et par eau. Les champs étaient labourés au moyen de charrues, l'orge et le froment donnaient la farine et le pain. Les vêtements, les ustensiles, les armes étaient en grande quantité. L'épée, la lance, le couteau, la flèche étaient de fer. L'enivrant hydromel inspirait des chants joyeux ; de grandes conques et des chalumeaux servaient pour la musique. Le combat était un plaisir, et le sentiment de la race est si puissant que même le mot « barbare » qui bégaie, appartient déjà à ces temps antiques pour désigner des peuples étrangers, parlant une autre langue. L'ennemi vaincu devenait esclave. A la tête de la foule se tenait un chef qui dirigeait, un protecteur, souverain, guide dans le combat, juge pendant la paix. Le sol était montagneux et riche en cours d'eau ; la forêt donnait une agréable fraîcheur, le chêne en faisait le principal ornement. L'hiver semble avoir été rigoureux : outre son nom, revient seul encore celui du printemps, qui revêt. Le soleil était adoré comme le principe créateur, on célébrait l'éclatante lumière de l'aurore ; la lune servait à mesurer le temps. Les étoiles passaient pour des archers de feu (1) : la grande-ourse, dont le nom grec ἄρκτος ne signifie proprement que brillant, s'y remarquait surtout. Le tonnerre, les éclairs et la tempête, la pluie, le brouillard et le vent remplissaient de crainte et d'effroi les cœurs inquiets. Le ciel qui entoure le monde, dont le nom grec

(1) « Comme un troupeau disséminé ». Première édition.

Οὐρανος se retrouve dans le mot védique Varuna, passait pour le père de l'univers, dont la terre était la mère. Le sombre dieu des nuages dérobait dans ses noirs ravins le troupeau d'or des étoiles et des rayons solaires et les eaux fécondantes du ciel; il était renversé par les traits du dieu des éclairs, les liens qu'il employait brisés et les taureaux dérobés étaient délivrés. Le compagnon du dieu de la foudre dans ce combat était le vent, qu'on se représentait sous la forme d'un chien, chassant et poursuivant les nuages. Sous la même forme il avait encore une autre mission, c'était de conduire comme un fidèle limier à leur destination par des routes sûres les âmes des bienheureux, après leur mort, errant dans l'air; car l'idée d'une vie après la mort, d'un monde des bienheureux séparé par un large courant (le courant de l'air) appartient déjà aussi à ces temps antiques. Les forces de la nature, puissantes, mystérieuses, éveillaient dans l'homme le sentiment de sa faiblesse, et, pour le reconnaître, il s'humiliait devant elles, leur adressait ses sacrifices et ses hymnes, et se les représentait comme des êtres indulgents ou effrayants et terribles, les revêtant dans son imagination des attributs physiques les plus voisins de lui. Enfin appartenaient encore probablement à cette antique époque l'idée d'un Manu, premier homme et premier père, et celle d'un grand déluge, qui dévasta et engloutit l'univers et auquel il échappa seul. Nous retrouvons aussi ces deux idées chez les Sémites, et, jointes à d'autres raisons tirées du langage, elles doivent

sans doute être regardées comme une preuve, que les Sémites se rattachaient à une époque encore plus reculée à la race indo-européenne, mais dont ils ont dû se séparer, avant que la langue commune aux deux peuples fût encore parvenue à une précision grammaticale.

Du reste, le tableau que nous venons de tracer manque presque complètement de traits précis qui puissent nous faire reconnaître le pays où nos ancêtres ont vécu ensemble. C'est un point depuis longtemps posé par l'histoire, qu'il faut le chercher en Asie ; mais l'absence dans notre énumération de tous les animaux propres à cette contrée pourrait paraître s'y opposer; ce fait s'explique simplement par cette circonstance, que ces animaux manquent en Europe, ce qui prouve naturellement comment leurs noms ont été oubliés ou du moins transportés à d'autres animaux qui leur ressemblent; en général le climat de ce pays semble avoir été plus âpre que chaud, probablement plutôt tempéré, et non sans rapport avec le climat de l'Europe, ce qui nous amène aux plateaux de l'Asie centrale, reconnus de toute antiquité comme berceau du genre humain sur les bords de l'Oxus. Les Celtes se sont évidemment éloignés les premiers de cette patrie commune, puisque leur langue a encore quelque chose d'incomplet sous le rapport grammatical, et se place à une grande distance des autres idiômes indo-européens. Ils furent suivis par le peuple appelé Pélasges, qui a formé plus tard en se divisant les Grecs et les Latins; ensuite la race Germano-Slave, qui se divisa en Germains et en

Prusso-Letto-Slaves (1). Ce furent les Ariens, comme ils s'appellent eux-mêmes, et qui devinrent plus tard les Persans et les Indiens, qui restèrent le plus longtemps dans cet antique séjour, où ils vivaient ensemble.

Nous devons faire ressortir comme un autre résultat important des études indiennes le jour qui a été depuis peu jeté sur cette dernière époque, pendant laquelle les peuples qui ont formé plus tard les Indiens et les Persans vivaient ensemble, conséquemment sur la période ârienne, jour qui dans la suite s'est répandu et paraît promettre de se répandre encore sur l'histoire du peuple persan, et même sur celle de l'Asie occidentale en général. En effet, on est parvenu à l'intelligence de la langue des anciens écrits sacrés des Persans avec le secours seul du Sanscrit, qui a tant de rapport avec elle; c'est encore avec son aide qu'on a déchiffré les caractères cunéiformes des rois persans à Persépolis, écrits dans une langue à peu près la même, et cette dernière à son tour a servi à déchiffrer les caractères en langue étrangère des rois assyriens à Ninive. Le champ immense qui dans les dernières années s'est ouvert dans ce domaine à l'historien et à l'archéologue en

(1) A. Schleicher, dans ses « Beiträgen zur vergleichenden Sprachforschung auf dem Gebiete der Arischen, Celtischen und Slavischen Sprachen » p. 11 sq, qu'il publie de concert avec A. Kuhn, a récemment émis l'opinion, que les Slavo-Germains avaient quitté la patrie commune indo-européenne avant les Gréco-Latins, et il l'appuie d'arguments d'une grande valeur. D'autre part cependant les raisons contraires n'ont pas moins de poids. Les pièces de ce procès ne sont pas encore jusqu'à présent assez complètes.

général, et où l'on trouvera pour l'histoire de l'ancien monde des résultats dont on ne peut encore prévoir la portée, est donc une conquête indirecte des études indiennes, sans lesquelles il serait, quant au contenu des inscriptions, une plaine stérile. L'intelligence de ces écrits sacrés des Persans ne jette pas une moins vive lumière sur l'époque où les Persans vivaient jadis avec les Indiens, à savoir sur la période ârienne. De ces écrits, il ressort qu'à cette époque des idées morales se rattachaient déjà aux antiques dieux de la nature symbolisée des temps anciens, que surtout l'antique dieu du ciel, Οὐρανος Varuna, était devenu le juge des actions des hommes, connaissant tout par l'entremise de ses messagers célestes. La séparation des Ariens en Persans et en Indiens semble même avoir eu lieu sous l'influence de ces éléments religieux, en ce que les Persans donnaient le premier rang à des divinités morales et les adoraient exclusivement, tandis que les Indiens conservaient encore à côté de ces divinités leurs anciens dieux naturels, et cela, de telle sorte que le culte de ces derniers avait peu à peu complétement supplanté le culte des premiers, qui, par suite de l'éloignement de leurs adorateurs spéciaux, étaient relégués à une place de moins en moins caractérisée. Chez les Persans, au contraire, dont la religion fut vraisemblablement, comme ils le prétendent eux-mêmes, formée en un système déterminé par un seul homme, d'un génie supérieur, Zoroastre, les dieux, que leur avait fournis jusque là la nature symbolisée, rentraient dans la classe

des génies malfaisants, ce qui répondait exactement à la manière dont, à une époque plus récente, les païens convertis au christianisme changeaient leurs dieux en esprits malins, en sorciers et en diables. Du reste, quelques uns de ces dieux, dont les actions étaient déjà trop personnifiées et qui se transformaient en mythes, furent compris, à la manière des Grecs, comme des héros et des sages mortels de l'antiquité et placés à la tête de l'histoire de la race. Tels sont les anciens rois de l'épopée moderne persane dans Firdûsî, où leurs exploits, auxquels se mêlent évidemment des souvenirs réels historiques, sont représentés avec de si vives, de si éclatantes couleurs.

Nous arrivons maintenant à l'Inde elle-même, aux renseignements que nous devons aux études indiennes sur le développement historique des Indiens, de cette race, dont la langue sacrée se rapproche le plus encore maintenant du langage de nos communs ancêtres, et dont toute la vie intellectuelle pourrait aussi pour ainsi dire maintenant encore donner une image fidèle de ce qu'étaient nos aïeux. Mais en considérant l'Indien tel qu'il est actuellement, et tel qu'on devait croire qu'il avait été de toute antiquité, avant que l'on connût le Véda, on devait avoir beaucoup de répugnance à considérer son existence comme une image de ces temps anciens ; toutefois depuis qu'avec le secours des Védas, on a appris à le suivre depuis sa première grandeur jusqu'à sa décadence actuelle, nous pouvons admettre avec une assez grande confiance que nous

avons réellement sous les yeux dans l'état des Indiens à l'antique époque védique un tableau extrêmement fidèle de la vie de nos ancêtres indo-européens communs, tableau qui en général n'offrira aucune différence essentielle, quand même on pourrait y ajouter dans le détail quelques nouveaux traits.

Les plus anciens hymnes des Védas nous montrent le peuple Arien établi encore hors de l'Inde ou du moins seulement sur les frontières nord-ouest, à savoir dans la contrée qui s'étend entre le cours du Cabul et de l'Indus, comme dans le Penjab. Nous pouvons suivre pas à pas dans la littérature du peuple son départ de ce pays, et son voyage à travers l'Inde. Il partit, au nord du grand désert de Marwar, des bords du Çatadru, le Sutledje actuel, pour aller vers la Sarasvatî, regardée plus tard comme un fleuve très-sacré, et qui se perd dans le sable du désert ; ici le peuple doit s'être arrêté pendant un long-temps, comme on peut le conclure d'après le haut caractère de sainteté attribué plus tard à cette contrée. Elle formait alors la limite entre la société brahmanique se constituant dans l'Hindostan et les races âriennes de l'ouest qui persistaient dans la vie libre de leurs pères. Le courant de l'immigration s'étendit le long de la Yamunâ et du Gange, et du temps d'Alexandre-le-Grand, ou probablement déjà deux ou trois siècles avant, à l'époque du réformateur Buddha, tout le pays jusqu'au Bengale était non seulement la possession entière et incontestée des Ariens, mais de plus la société Brahma-

nique y était dans tout son éclat, au point que les Grecs ne rapportent même pas que les Indiens se soient souvenus d'avoir immigré. Or l'Inde avant l'arrivée des Ariens était habitée par des races sauvages, incultes, mais pleines de force, qui se sont maintenues encore jusqu'à ce jour dans quelques contrées montagneuses de l'Hindostan : il est certain qu'elles n'ont pas cédé sans combat leur patrie à des envahisseurs étrangers, d'autant plus que, regardées comme barbares par ces derniers, elles étaient traitées de la manière la plus dégradante, et tenaient dans leur société la place la plus basse ; aussi trouvons nous souvent les traces les plus marquées de leur résistance, et pouvons nous par là calculer le long temps qui fut nécessaire pour leur complet assujétissement. Or du cours du Cabul à la Sadânîrâ, de la frontière la plus occidentale de l'Inde à sa frontière la plus orientale, il y a vingt degrés, trois cent milles géographiques, qu'il fallait successivement conquérir ; nous pourrons donc sans hésiter prendre mille ans pour le minimum du temps nécessaire à la prise de possession, à la culture complète de cette immense contrée et à sa conversion au Brahmanisme, ce qui nous ramène environ à l'an 1500 avant J.-C. comme à l'époque où les Ariens indiens étaient encore établis sur les bords du Cabul, et depuis laquelle leur départ pour l'Inde elle-même a commencé. C'est il est vrai un calcul tout approximatif, mais le seul qui soit ici possible, vu le

manque d'autres renseignements historiques (1). On s'est servi il est vrai de données astronomiques, et on a obtenu ainsi à peu près le même résultat ; toutefois ces données n'ont pas force de preuve puisqu'elles sont empruntées à une division du ciel, qui n'appartient pas en propre aux Indiens, mais qu'ils ont prise soit aux Sémites, soit aux Babyloniens. En effet les rapports commerciaux avec ces derniers, depuis le Golfe Persique jusqu'aux bouches de l'Indus, semblent avoir été déjà très-actifs dans une haute antiquité : de même Ophir de la bible, où les Phéniciens se rendaient par mer du temps de Salomon, conséquemment vers l'an 1000 avant J.-C., doit être cherché ici

(1) On a expliqué par Sthâvarapati, maître du continent, de la terre, le nom de Stabrobates, que Ctésias nous transmet comme celui du roi indien, contre lequel Sémiramis, dit-on, fit une campagne, et de ce titre on a tiré de larges inductions sur les rapports politiques de l'Inde à l'époque de cette expédition assyrienne (ainsi M. Duncker, dans son excellente « Geschichte der Alterthums, histoire de l'antiquité », II, 27); toutefois cette explication est très-douteuse, le sens obtenu est à peine possible sous le rapport de la langue pour cette époque : il est beaucoup plus simple de chercher dans ce Stabrobates, dont le nom vint à Ctésias des Persans, un Çtaorapati, « maître des bœufs », d'autant plus que nous trouvons en usage sur les bords de l'Indus un titre semblable açvapati, « maître des chevaux ». — (Quand J. Brandis, dans son opuscule d'ailleurs très-méritoire « Ueber den historischen Gewinn aus der Entzifferung der Assyrischen Keilschriften, du profit que peut tirer l'histoire du déchiffrement des caractères cunéiformes assyriens » p. 21, dit que l'on a retrouvé le nom de Stabrobates, « dans les annales du peuple indien », c'est sous tout rapport une erreur très-grave.)

chez les Abhîras (1), puisque les marchandises, qu'ils en tiraient, l'or, l'argent, les pierres précieuses, le bois de santal, l'ivoire, les singes et les paons portent en partie non seulement des noms indiens, mais encore sont d'origine indienne pure, de sorte qu'elles prouvent déjà l'existence d'un commerce de terre particulier depuis l'Indus jusqu'à la côte méridionale du Malabar. Avec le calcul présenté plus haut, et fondé seulement sur les rapports géographiques extérieurs, s'accorde encore le résultat, que nous donne la comparaison des rapports de la vie domestique, politique et religieuse de la période védique avec les mêmes rapports dans les temps plus modernes, à l'époque de Buddha et des Grecs. Nous pouvons également en suivre pas à pas le développement intérieur dans les monuments de la littérature, comme cela nous est possible pour le développement géographique, et admettre encore ici avec certitude qu'un intervalle de 1000 ans n'est pas trop long pour les changements considérables que nous rencontrons ici.

La vie domestique et politique des Ariens présente

(1) Movers a dit récemment en passant (p. 58) dans sa « Geschichte des phönizischen Handels, histoire du commerce phénicien (Berlin, 1856) », qu'il faut chercher Ophir sur la côte orientale de l'Afrique : par malheur l'exposition spéciale de ses raisons manque, puisque sa mort prématurée a laissé ce bel ouvrage inachevé. Il parle à plusieurs reprises des voyages des Phéniciens jusqu'à l'Inde orientale, et identifie (p. 23) le Pishon avec le Gange ; nous manquons encore sur ce point de ses preuves, qui du reste devaient être aussi probablement bien peu solides !

encore dans les anciens hymnes védiques un caractère tout patriarcal; elle se meut dans des rapports très simples et purement naturels. L'agriculture, l'élevage des troupeaux et le combat forment leur occupation, les céréales et les troupeaux leur richesse. Le sol est assez fertile pour inviter à former des établissements fixes et pour rendre inutile une vie nomade. Les familles habitent isolément ou sont disséminées dans le pays en petites communautés; entre les diverses tribus s'élèvent de fréquentes querelles, qui sont soutenues avec un intrépide courage et un vif désir de butin. Chaque père de famille est prêtre dans sa maison, il allume lui-même le feu sacré; il célèbre les Dieux pour obtenir leur appui ou pour être épargné d'eux; il prie les Dieux bons de lui continuer leur assistance, de bénir ses moissons, ses troupeaux et ses enfants, et les Dieux méchants d'éloigner de lui leur force redoutable, et de la tourner contre ses ennemis; il les prie encore d'effacer ses péchés, et leur demande l'immortalité comme récompense de ses bonnes actions. Les femmes occupent une place très considérée: on rencontre des femmes poètes et des reines. L'amour y manque de cet élément tendre, sentimental, qui rapproche tant la nouvelle poésie indienne de la nôtre, mais aussi l'extrême licence y est inconnue, et il porte partout le caractère d'une sensualité simple et naturelle. Le mariage est chose sacrée, il se renferme dans la monogamie; le mari et la femme sont appelés tous deux les maitres de la maison et s'approchent des Dieux dans une commune

prière. Le cheval est dompté pour servir à l'homme de monture, et le poète célèbre avec enthousiasme la hardiesse de celui qui le premier a osé le monter. La navigation est l'objet d'une application constante, ainsi qu'on doit s'y attendre dans une terre sillonnée de cours d'eau comme l'est le pays qu'arrose l'Indus ; Il semble même être question de voyages en pleine mer. On fait mention de marchands, mais rarement. On célèbre les vases d'or, les belles étoffes, et encore les chariots solides. Le jeu de dés est pratiqué avec passion ; la danse et la musique sont cultivées avec soin, surtout par les femmes. Outre l'hydromel, on connaissait la force enivrante du suc extrait de l'asclepias acida, de la liqueur du Soma ; toutefois cette boisson, objet d'une admiration naïve, était dans la plus haute estime et réservée pour les sacrifices divins, afin de donner aux Dieux de la force dans leur lutte contre les puissances malfaisantes de la nature. Ensuite on récitait ou l'on chantait les hymnes des poètes, comme dans les autres sacrifices consistant en simples offrandes de beurre, de lait, de riz ou d'autres objets semblables, ou même encore d'animaux, surtout de chèvres. C'est même dans les hymnes des Védas, qui nous ont été conservés, que se présente comme dans une source pure et sans mélange cette image du peuple ârien à cette époque. Leur témoignage est entièrement vrai, leur authenticité nullement douteuse : il est vrai du reste que ce n'est que beaucoup plus tard qu'ils ont été rassemblés sous leur forme actuelle, à savoir dans l'Hindostan même,

et, à ce qu'il semble, dans les parties orientales de ce pays, dans l'âge d'or du royaume des Kosalas et des Videhas, que nous devrons placer peut-être, mais il est vrai d'une manière tout hypothétique, environ deux ou trois siècles avant l'apparition de Buddha, conséquemmeut dans le VII[e] ou le VIII[e] siècle avant J.-C. Cette réunion a-t-elle été déjà faite à l'aide de l'écriture, ou bien a-t-elle continué à être orale comme elle l'était jusqu'alors, c'est là un point pour lequel nous manquons de renseignement direct. La seconde supposition est même la plus vraisemblable; car, bien que les Indiens aient pu avoir déjà réellement leur écriture empruntée primitivement aux Sémites, il se trouve toutefois souvent dans les ouvrages appartenant en partie à l'époque où les hymnes ont été rassemblés et qui leur servent de commentaires, nommés Brâhmanas, des expressions qui ne sont explicables, que si leur transmission était réellement orale; par exemple, les mesures et les directions ne sont ordinairement indiquées que par ces mots : « aussi haut, par ici, par là », auxquels il faut évidemment ajouter le mouvement de pantomime de celui qui les débite. Mais malgré tout on peut admettre avec assez de certitude, que dans le texte de ces hymnes il n'y a pas eu de changements essentiels, et qu'ils existent au contraire en général sous la forme, sous laquelle ils ont été composés dans l'origine. En effet, lorsque le peuple abandonna ses anciennes demeures pour émigrer vers l'Est, il prit avec lui les hymnes, dans lesquels il y implorait et célébrait la protection de ses

dieux : Il appliqua ces hymnes au même usage dans sa nouvelle patrie, et il mit une importance plus grande, une sainteté plus déterminée, et par là un soin plus exact à leur transmission ; plus le peuple avançait, plus ces hymnes s'éloignaient des rapports, au milieu desquels ils étaient nés, plus ils devenaient inintelligibles. Aussi s'augmenta en proportion l'importance de ceux qui en étaient particulièrement les dépositaires. C'étaient les familles des anciens chantres eux-mêmes, qui avaient conservé le texte de ces hymnes pour les sacrifices, la tradition de leur origine et l'explication des mots et des tours obscurs. En effet si déjà dans une haute antiquité, le sacrifice occupait chez les Ariens une place extrêmement importante, son importance dans l'Hindostan devint bien plus grande encore, puisque on distinguait les Ariens des indigènes par cette différence extérieure et conséquemment esssentielle. Vis-à-vis de la barbarie sauvage de ces derniers, le sentiment religieux des Ariens, qui les distingue de tous les peuples de l'antiquité, à l'exception peut-être des Juifs, trouva dans le sacrifice son expression et son centre immédiat ; non seulement on chercha à conserver le plus religieusement possible les anciens usages du sacrifice, mais ils furent notablement augmentés, le rituel fut développé et fixé jusque dans ses détails les plus spéciaux, et le lien symbolique des différents actes du sacrifice avec les formules et les hymnes qui s'y rapportaient devint l'objet d'un grand soin et d'une active méditation. Matin et soir, à chaque changement de lune,

au commencement des trois saisons, à chaque phase importante de la vie, ainsi que dans un grand nombre de circonstances diverses, on célébrait de certains sacrifices, et vu le grand nombre des détails à observer, il n'était plus possible à chacun de les accomplir; mais ces familles de chantres qui avaient conservé les hymnes eux-mêmes et les usages en rapport, en développant plus tard ces usages, devinrent par la suite des temps des familles de prêtres, regardées comme seules en possession de la véritable connaissance du sacrifice, qu'elles appliquaient aux sacrifices offerts par les laïques, et sans le concours desquelles ils ne pouvaient leur profiter, ni être agréables aux Dieux. Aussi elles tenaient leur science secrète, ne la transmettaient que les unes aux autres, et avec le temps parvinrent à ce résultat, non seulement de connaître, mais encore de représenter la divinité elle-même, de se placer même au-dessus du reste du peuple, comme le peuple de son côté s'était placé au-dessus des indigènes; telle est l'origine de la caste Brâhmana, dont il faut faire dériver le nom de brahman, prière, qui signifie proprement ceux qui s'occupent de la prière. Le même nom, traité seulement comme neutre, est celui des ouvrages qui exposent, sous le rapport du symbole, du dogme et du rituel, l'ensemble du culte du sacrifice dans ses rapports avec la prière, et où se trouve déjà en grande partie le germe de la littérature indienne postérieure.

Comme du reste les Ariens ne se sont point répandus

sur le territoire de l'Inde sans rencontrer une vive résistance, de même aussi la puissance envahissante des Brahmanes trouva souvent de l'opposition parmi les Ariens eux-mêmes; les traditions d'une époque plus récente nomment plusieurs rois, qui avaient eu l'impiété de s'élever contre les dieux mortels, c'est ainsi que s'appelaient les Brahmanes eux-mêmes. Vains efforts! D'après la maxime : Diviser pour régner, les Brahmanes avaient su partager le reste des Ariens eux-mêmes en deux parties; en effet, avec leur aide, les familles et l'entourage des anciens petits princes et rois étendaient de plus en plus les priviléges de la position que leur donnaient dans les anciennes demeures la richesse et la force; de sorte que le reste du peuple se trouva vis-à-vis de cette caste royale de guerriers dans le même rapport de sujétion qu'elle se trouvait elle-même de son côté vis-à-vis des prêtres. Les Brâhmanas renferment des passages de la plus grande naïveté montrant le calcul des prêtres pour faire naître cette séparation. Or, dans la suite des temps, cette division en castes fut réglée avec la dernière minutie, et les prescriptions sur les castes mêlées, nées de mariages mixtes, furent fixées d'une manière rigoureuse, et presque cruelle, afin de rendre impossible tout empiètement et toute influence des castes inférieures, surtout des indigènes, pouvant troubler la société brahmanique, et de leur enlever toute liberté d'action. Ainsi les Brahmanes ont réussi à fonder à leur profit une hiérarchie à laquelle il n'a peut-être rien existé de semblable dans le monde, et qui, déjà

au v° ou au vi° siècle avant J.-C., était si fortement établie, que même le buddhisme qui s'est élevé contre elle à cette époque et qui admettait toutes les classes sans exception dans l'état ecclésiastique, ne l'a ébranlée que pendant un temps, et plus tard, après une longue lutte de dix siècles, il a dû lui céder le champ de bataille et se retirer entièrement de l'Inde, où son adversaire règne encore actuellement presque inébranlable.

En même temps que le développement de la société brahmanique, dont nous avons présenté les traits généraux, et dans un rapport réciproque étroit, avait marché aussi le développement des idées religieuses elles-mêmes. Les plus anciens hymnes du Véda nous mènent en partie, comme nous l'avons vu, à la période ârienne, où les Indiens et les Persans habitaient encore ensemble et adoraient les mêmes dieux, soit moraux, soit représentant la nature symbolisée. Nous avons déjà indiqué que la séparation des deux peuples paraît avoir été la conséquence de la prédominance que les Persans attribuaient aux divinités morales, vis-à-vis des dieux de la nature symbolisée. Un fait analogue se montre chez les Indiens dans les hymnes védiques postérieurs, où nous voyons que ces premiers dieux ont disparu peu à peu, pour laisser la place aux seconds, qui par-là ont repris leur position primitive, bien qu'en partie sous de nouvelles formes : il s'y rattacha dans la suite de nouvelles abstractions, empruntées à des rapports moraux, et qui toutefois se présentent plutôt comme le résultat de la réflexion, que du sentiment reli-

gieux immédiat. La multitude de ces figures divines donna plus tard à des efforts spéculatifs l'occasion de parvenir à une plus grande unité, en ce qu'on les distribue et les subordonne d'après leurs rapports principaux. Là, le principe de la division est, comme pour l'ancienne formation des dieux, emprunté à la nature; ce sont les dieux qui règnent au ciel, dans l'air et sur la terre, et on reconnaît comme leurs principaux représentants, comme leurs souverains, le Soleil, le Vent, le Feu. Mais la spéculation, qui, dans les recherches antérieures, a grandi et a marché en avant, cherche à obtenir directement au-dessus de ces trois dieux une unité par rapport au principe cosmogonique, qui en dernier lieu paraît comme un être indéterminable, absolu, illimité, et dès lors impersonnel, comme le Brahman; le caractère infini et éternel de cette âme qui pénètre le monde est décrit, en opposition avec l'individualité humaine, en traits élevés, enthousiastes, de sorte toutefois que le plus haut degré de la spéculation se montre dans la noble conscience, et même dans le sentiment réel de l'unité de cette âme avec les diverses âmes individuelles du monde, qui, comparées à elle, y sont comme les gouttes d'eau comparées à l'Océan. Mais pour parvenir à cette conscience, source du bonheur parfait, il faut, il est vrai, d'abord détacher et rompre tous les liens de la personnalité, des sens, de l'individualité; celui-là seul, qui ne veut plus rien du monde, de ses joies et de ses douleurs, qui les oublie entièrement, sera capable d'atteindre à cette conscience; c'est là, pour les Indiens,

l'origine de cet ascétisme, de ce mépris du monde et de la vie, qui ont si vivement impressionné les Grecs, ce peuple si attaché à la vie, si pénétré de la conscience même de la liberté individuelle. Du reste il est inutile de dire, que s'abandonner si complètement au désir de connaître le premier principe des choses, ne pouvait être le partage que d'un petit nombre, surtout de ceux qui, comme ermites, s'étaient retirés dans la solitude des bois, pour pouvoir se livrer, sans y être troublés, à leurs méditations. Les autres esprits moins énergiques de la partie pensante du peuple se contentèrent d'admettre, d'une manière très indistincte, un maître suprême des dieux et des créatures, sans se rendre compte de son origine, etc., et d'espérer une vie immortelle dans le monde des bienheureux, antique espérance qui toutefois fut peu à peu essentiellement limitée par la doctrine nouvellement née de la métempsychose. Enfin, le reste du peuple s'en tint à la multitude de ses anciens dieux, qui répondait le mieux à ses besoins du moment, et parmi lesquels ceux, dont l'influence était la plus directe et la plus immédiate, à savoir les dieux de l'air et de la terre, se placèrent de plus en plus sur le premier plan : ils y ont subi un grand nombre de transformations et de métamorphoses, et cela dans de telles proportions, que pour la plupart des cas il est encore presque impossible de distinguer le passage des formes anciennes aux nouvelles. La résistance prolongée des indigènes, l'incertitude et les dangers de la vie ont certainement pendant quelque temps fourni l'occasion de mettre

en relief, ainsi que d'honorer d'un culte particulier divinités redoutables, dont il fallait détourner le courroux; probablement aussi les indigènes ont introduit dans le culte, comme dans le langage, plus d'un élément étranger, puisque, comme on le sait, là où ils ont pu montrer leur pouvoir ou une inclination particulière, ils ont été admis dans la société brahmanique, même comme membres de la troisième caste, quand ils ne l'ont pas été comme membres de la seconde. La riche mythologie, que la puissante imagination du peuple se créa peu à peu, changea aussi d'une part les anciens exploits des dieux en légendes de l'antiquité, tenant du mythe et de l'histoire, en transformant ces dieux eux-mêmes ou leurs surnoms en héros humains, d'autre part, et dans un sens opposé, elle fit que les mortels supérieurs à leurs semblables, revêtus d'une forme mythique, parurent d'abord comme fils de dieux et peu à peu parvinrent à la dignité divine, au rang des dieux même. A ce monde voluptueux de dieux, décrit avec les couleurs les plus sensuelles, répondit ensuite la vie dissolue du peuple, d'où l'influence énervante d'un climat brûlant et les séductions de la nature dans l'Hindostan peuvent, bientôt après son établissement dans cette contrée, avoir fait disparaître l'antique sévérité des mœurs et l'ancienne simplicité.

Au moment où la hiérarchie brahmanique opprimait les peuples, et où régnait cette vie voluptueuse et sensuelle, parut un homme qui se donna lui-même le nom de Buddha, le réveillé, et entreprit de réformer ce double abus

d'une manière grandiose. C'était le fils d'un roi de l'Inde orientale, qui, bien qu'élevé au sein de l'existence la plus somptueuse, fut amené par ses méditations à reconnaître la fragilité des biens de la terre, abandonna ses richesses pour vivre désormais d'aumônes, et se consacrer uniquement d'abord à la vie contemplative, puis à l'instruction des hommes. « Instabilité, conséquemment séparation et douleur, telle est la condition nécessaire de toute existence : l'origine de toute nouvelle existence est due aux passions de l'homme dans une vie antérieure : réprimer ses passions est donc le seul moyen de se soustraire à une existence nouvelle et ainsi à la douleur : il faut écarter les obstacles qui s'opposent à cette répression » ; — Tels étaient les quatre principes, qui, s'appuyant sur le système de la métempsychose déjà établie avant lui dans l'Hindostan, formaient le point de départ et le terme de sa doctrine. Or, si cette doctrine en elle-même ne renferme absolument rien de nouveau, si plutôt au contraire elle est complètement identique avec celle des Brahmanes solitaires, cependant la manière dont Buddha la prêcha fut tout à fait nouvelle et insolite. En effet, tandis que ces brahmanes se bornaient à enseigner dans leurs ermitages des bois et n'admettaient que des disciples de leur propre caste, Buddha allait avec les siens dans le pays, de ville en ville ; il prêchait sa doctrine à tout le peuple et acceptait comme adhérents des hommes de toutes les castes sans distinction de naissance, leur donnait un rang dans la communauté seulement d'après leur âge et leur intel-

ligence, et présentait ainsi à tous, même aux plus humbles, la possibilité de se délivrer des liens de leur naissance en adoptant sa doctrine. Cette tolérance générale, la pitié mutuelle qu'il recommandait également à tous les habitants de notre vallée de larmes, l'universalité pratique de sa doctrine, résultat de ces prédications, sont restées pour toujours le signe principal qui la distingue ; tandis que les parties plus spéculatives, la doctrine du terme final, à savoir l'anéantissement de l'existence personnelle, ont subi plus d'une modification. Ce fut la première fois dans l'histoire du monde, du moins dont nous ayons connaissance, qu'un homme eut assez de hardiesse, pour briser toutes les barrières établies par les distinctions de race et de peuple et pour revendiquer pour tous les hommes une destinée égale, qui est ici bas la destinée de la commune misère. Aussi cet appel adressé à tout le peuple indien et particulièrement aux parties souffrantes de la population eut des conséquences réellement prodigieuses, et si d'un côté la rigueur des préceptes moraux du Buddhisme n'eût pas été trop pénible, si de l'autre la tolérance et la douceur propres à cette doctrine ne lui eussent pas enlevé ses moyens de défense, la puissance de la hiérarchie brahmanique aurait difficilement supporté ce coup ; mais les brahmanes surent rappeler bientôt l'esprit sensuel du peuple de cette froide et austère morale aux créations de sa voluptueuse imagination, au culte de Dieux, dont les formes deviennent, par l'attrait de la volupté, de plus en plus séduisantes, ou par

l'effroi qu'elles inspirent, de plus en plus redoutables ; et comme plus tard le Buddhisme, grâce à ses tendances à l'universalité, fut particulièrement cultivé par les peuples étrangers, qui régnèrent si longtems sur le nord-ouest de l'Inde, les Grecs et les Indo-Scythes, les Brahmanes surent présenter au patriotisme des princes indiens leur cause, revêtue des couleurs de la nationalité, et après avoir avec leur aide repoussé la domination étrangère, ils expulsèrent de l'Inde par une persécution sanglante leurs compatriotes buddhistes. — L'influence, que le Buddhisme a exercée dans l'Inde, a été du reste, et surtout à l'antique époque de sa pureté, très heureuse. Nous avons à ce sujet un témoignage historique d'une nature rare, qui date de trois siècles avant J.-C., à savoir les inscriptions gravées sur les rochers et dues à un roi buddhiste Piyadasi, qui se sont trouvées concorder avec différents dialectes de l'est, du nord et du sud-ouest de l'Inde, et dont le contenu a pour but unique de recommander à tous les sujets de ce roi, paix, estime et tolérance réciproques, procédés bienveillants dans leurs rapports mutuels et observance de la loi : assurément il est rare de rencontrer un tel contenu sur de tels monuments, puisque presque toutes les inscriptions de ce genre d'autres rois, dont il soit fait mention ailleurs dans l'histoire, ne parlent que de guerres sanglantes, de batailles et de conquêtes.

Ces édits (que l'esprit pénétrant et supérieur de J. Prinsep a déchiffrés) ont du reste encore sous un autre

rapport un prix inappréciable pour l'histoire de l'Inde : d'une part, ils sont le monument le plus ancien de l'écriture indienne, dont les consonnes reproduisent encore ici évidemment les formes des lettres sémitiques correspondantes et l'on peut suivre pas à pas l'alphabet indien depuis ce modèle jusqu'à l'écriture actuelle : de l'autre, ce n'est pas la langue appelée Sanscrite, mais les dialectes populaires déjà passablement altérés qui ont servi à leur rédaction. En effet, comme la constitution et le culte du peuple ârien reçurent une forme toute différente à la suite de son établissement dans l'Inde, il en fut de même pour le langage. Plus l'étude de la grammaire, devenue peu à peu indispensable pour l'explication des anciens hymnes et partant se développant, fit de progrès chez ceux qui s'y adonnaient, c'est-à-dire les Brahmanes, plus elle mit de limites étroites et déterminées à la langue régulière, plus cette langue s'éloigna de celle de la majorité du peuple non versée dans les lois de la grammaire. Ainsi de la langue du peuple se sépara une langue des savants, consacrée à la littérature qu'ils cultivaient et à l'enseignement brahmanique, et elles devinrent de plus en plus étrangères l'une à l'autre, à mesure que la langue populaire se développa de son côté; ce dernier phénomène eut lieu surtout sous l'influence des indigènes vaincus et admis, comme quatrième caste, dans la société brahmanique, qui adoptèrent peu à peu la langue de leurs vainqueurs à la place de la leur, mais non sans y introduire un grand nombre soit de

mots, soit de changements phoniques et surtout non sans modifier profondément la prononciation. Cette langue littéraire est restée dans la suite la propriété exclusive des Brahmanes et de leurs disciples pris dans les autres classes du peuple, et comme telle elle s'est conservée jusqu'à nos jours intacte dans la forme, en prenant la noble appellation, créée plus tard de Samskritâ, la parfaite, sous-entendu langue, tandis que les idiômes populaires de leur côté avaient passé par une très-longue série de phases de développement. Or l'apparition de ces idiômes dans les édits de Piyadasi adressés au peuple tout entier, soit la forme, sous laquelle ils s'y présentent, nous montre que déjà alors ils différaient du Sanscrit d'une manière très-considérable, de sorte que la supposition que nous avons faite plus haut sur la longueur de l'intervalle de temps qui s'est écoulé entre l'immigration des Ariens et la venue de Buddha, trouve encore de ce côté sa plus complète confirmation.

Si jusqu'ici pour cette exposition, nous n'avons mis à profit que des sources du pays même, et si nous n'avons pu, (jusqu'à Piyadasi) ne nous guider que d'après une chronologie intérieure, nous sommes maintenant arrivés au moment, où nous trouvons à notre disposition des renseignements étrangers sur l'Inde. Quelque peu nombreux qu'ils soient, l'absence de toute chronologie certaine, indigène, les rend tout à fait inappréciables, et réunis au petit nombre de données de nature plus rare, que fournissent les inscriptions et les monnaies indiennes, ils

servent directement à fixer les contours les plus généraux de l'histoire politique de l'Inde. Nous avons en effet sous les yeux un tableau fidèle de l'état intérieur et extérieur de ce pays au IIIe siècle avant J.-C., dans les renseignements dûs aux compagnons d'Alexandre-le-Grand ou aux ambassadeurs envoyés par ses successeurs à différents princes indiens. La civilisation brahmanique était déjà descendue jusqu'aux extrémités du Dekkan; elle avait de plus embrassé Ceylan et marchait vers l'Inde orientale et l'Archipel indien. L'Inde même était très-florissante, bien qu'accablée par le poids d'impôts excessifs. Il existait plusieurs grands royaumes, dont l'un, situé à l'est, exerçait sur les autres la suprématie. Les Grecs ne se lassent pas de s'étendre sur les merveilles de l'Inde; leurs rapports sont très peu nombreux sur la vie religieuse et sur la littérature, et par malheur ils ne disent presque rien de cette dernière.

Avec l'expédition d'Alexandre dans le Penjab une nouvelle ère avait commencé pour l'Inde, puisque désormais elle fut dans des rapports plus étroits et plus directs avec les pays étrangers, qu'elle ne l'avait été jusque là. Une partie assez considérable de l'Inde occidentale resta pendant plus de 250 ans sous la domination des rois grecs, et lorsque l'influence grecque disparut de ce côté, elle suivit d'une façon non moins significative une autre route, à savoir la route de mer d'Alexandrie, qui fut en pleine activité jusqu'au VIe et VIIe siècle après J.-C. Or, l'influence grecque se communiquant de cette manière a

été beaucoup plus considérable, qu'on ne l'a cru pendant longtemps ; et ce n'est pas seulement en ce que l'architecture iudienne, qui d'ailleurs dans la suite devint indépendante, l'art de frapper les monnaies et d'autres semblables se rattachent étroitement à leurs débuts aux modèles grecs; mais aussi l'astronomie des Indiens, du moins sa phase scientifique, est uniquement fondée sur des ouvrages grecs, soit sur des traductions de ces ouvrages, d'où un grand nombre d'expressions ont passé dans le sanscrit : enfin il n'est pas non plus invraisemblable que la représentation de drames grecs à la cour des rois grecs ait exercé quelque influence sur l'origine du drame indien. Plus importantes encore ont été dans leurs conséquences les influences du christianisme transmis aussi particulièrement par Alexandrie : c'est à elles surtout qu'il faut attribuer l'idée d'un Dieu unique, personnel, et la notion de la foi, qui avant cette époque n'apparaissent pas dans l'Inde, mais qui dans la suite forment un caractère commun à toutes les sectes indiennes. Dans le culte de Krishna, héros des temps anciens, qui entre dans une voie toute nouvelle, le nom du Christ semble devoir être mis directement en rapport avec celui du héros, et plusieurs légendes concernant le Christ et sa mère, la Vierge divine, devoir être rapportées à lui. — Par un effet contraire, les principes philosophiques de l'Inde ont exercé une influence décisive sur la formation de plusieurs sectes gnostiques dont Alexandrie surtout fut le berceau. Le Manichéisme en Perse se compose

essentiellement d'idées buddhiques; car les Buddhistes, dans leur zèle religieux de nouveaux convertis, poussés par leur tendance à l'universalité, avaient déjà de bonne heure envoyé des missionnaires en Asie. La ressemblance frappante que, sous beaucoup de rapports, le culte et le rite chrétiens, naissant à cette époque même, montrent avec le culte et le rite buddhiques, s'explique de la manière la plus facile par l'influence de ce dernier; car elle se retrouve dans trop de détails, pour qu'elle puisse être un produit indépendant de chacun d'eux isolément; là se rattachent le culte des reliques, la construction des clochers (répondant aux Topes buddhiques), l'entière réclusion des moines et des nonnes, le célibat, la tonsure, la confession, les chapelets, les cloches, etc.

Par son commerce florissant avec l'Occident, et aussi du côté de la Perse, la côte occidentale de l'Inde parvint alors à une importance considérable; il s'y forma des royaumes très puissants, dont les souverains se montrèrent les protecteurs de la littérature et de la poésie, et dont la brillante cour fut le rendez-vous des poètes et des savants. Cette époque est à proprement parler l'âge d'or de la littérature sanscrite; c'est alors que la langue sanscrite elle-même atteignit son plus haut développement poétique, et que naquirent les chefs-d'œuvre de la poésie. Le renom de la sagesse indienne se répandit alors dans le monde entier. Les fables et les contes de l'Inde furent traduits en persan et de là, à l'aide du syriaque et plus tard de l'arabe, dans presque toutes les langues de l'Asie occi-

dentale et de l'Europe. L'astronomie et la médecine indiennes furent enseignées dans les écoles persanes et arabes ; de même aussi la philosophie de l'Inde a essentiellement contribué dans un temps plus moderne à la formation du Çûfisme, secte panthéiste de l'Islamisme.

Le nord-ouest de l'Inde au contraire resta presque constamment sous la dépendance de peuples étrangers. Aux Grecs succédèrent les tribus tartares, dont la domination ne fut interrompue qu'un peu de temps par celle des Sassanides persans, jusqu'au moment où, à la fin du VIIe siècle, les Arabes s'établirent sur les bords de l'Indus. Tandis que ces races tartares, connues sous différents noms, se rattachaient avec une grande ardeur au Buddhisme, qui devint grâce à elles la religion populaire de presque toute l'Asie centrale, de sorte qu'il doit avoir actuellement encore un plus grand nombre d'adhérents même que le Christianisme, tandis encore que les premiers conquérants arabes semblent agir avec une grande douceur à l'égard de leurs sujets païens, il commença vers l'an 1000 après J.-C. une période où l'Inde fut soumise à l'oppression la plus cruelle, et dont elle ne commence à se remettre qu'à notre époque, sous l'égide de la puissance britannique. Mahmud de Ghasna, fanatique cruel, porta d'abord la bannière de l'Islamisme comme un signe de dévastation et de ruine complète dans les plaines heureuses de l'Inde : les Afghans et d'autres hordes semblables le suivirent sans interruption, l'Hindostan entier fut mis à feu et à sang. Vinrent ensuite les invasions des

Mongols, dont nous nous souvenons encore, et ce ne fut que lorsqu'un de leurs princes, Baber, qui nous a laissé des mémoires sur sa vie, fut assez heureux pour se faire dans l'Inde un empire durable, que commencèrent pour ce pays des années de repos, qui continuèrent sous ses successeurs, appelés Grands-Mogols, et surtout sous Akbar, prince véritablement grand.

L'Inde méridionale aussi, où le Brahmanisme avait été essentiellement développé par les Brahmanes fuyant l'Hindostan dévasté et se réfugiant aussi surtout vers l'Inde orientale et l'Archipel indien, ne put avec le temps résister à l'oppression des Musulmans, et ce n'est que dans un petit nombre de contrées que les princes indiens se maintinrent indépendants. Depuis que Vasco de Gama, après avoir fait le tour de l'Afrique, aborda pour la première fois en 1498 avec un vaisseau européen sur la côte du Malabar, les Portugais, les Hollandais, les Français et les Anglais se sont partagé tour à tour la domination de l'Inde, le plus souvent par malheur d'une manière qui a été une tache pour la civilisation européenne. Un signe de la vitalité du peuple indien, c'est que ces huit siècles de souffrances n'ont pas encore détruit son caractère, qui a conservé au contraire assez de souplesse pour se relever dans les cinquante dernières années à l'abri de la domination anglaise, comme on le voit actuellement d'une manière incontestable.

Je termine ce tableau général du développement historique de l'Inde par une exposition rapide du développe-

ment de la littérature indienne. Nous avons déjà vu qu'aux antiques hymnes lyriques du Véda se rattache au second rang, sous le nom de Brâhmanas, une espèce de commentaires en prose concernant le dogme et le rituel. Au troisième rang se placent les ouvrages nommés Sûtras (proprement fil, lien), qui comprennent en un ensemble la matière que les Brâhmanas ne font connaître que dans ses détails, et qui, selon qu'ils se rapportent à la langue, au cérémonial ou aux mœurs, sont pour nous comme le point de départ de la grammaire et de la science des lois (c'est-à-dire des droits et des devoirs) dans l'Inde. L'étude grammaticale, devenue peu à peu nécessaire pour l'intelligence et la conservation des anciens textes, est toujours restée une occupation favorite des Indiens, et ils ont plus fait dans la connaissance des lois de leur langue, dans la grammaire, la lexicographie, la métrique, qu'aucun autre peuple du monde, jusqu'à ce que dans notre siècle Bopp, Humboldt et Grimm, bien qu'en partie directement guidés par eux, les ont surpassés. Après la grammaire vient la philosophie, dans laquelle les Indiens ont déployé les qualités les plus belles et les plus spéciales de leur esprit. Déjà parmi les hymnes les plus modernes du Véda, il s'en rencontre plusieurs d'une nature spéculative, qui témoignent d'une grande profondeur et d'un recueillement méditatif sur le principe des choses. La sublime nature, objet de la contemplation des sages indiens dans la solitude des bois, éveilla en eux la conscience d'une âme universelle pénétrant également

tout ce qui respire, comme l'idée du changement rapide et de la misère de chaque existence individuelle éveilla le désir d'être délivré de la vie et de rentrer dans l'âme universelle. Aux distinctions les plus abstruses se joignent ici les pensées de la nature la plus élevée, jusqu'au moment où la scolastique s'en empare et les fait entrer de force dans la sphère étroite de systèmes orthodoxes déterminés. La riche nature de l'Inde a encore poussé d'assez bonne heure ses habitants à cultiver une autre science, la médecine, dont la partie anatomique reçut en outre une très grande impulsion des sacrifices d'animaux. Dans les temps anciens, la science des astres a été limitée essentiellement à l'astrologie ; ce n'est que sous l'influence grecque qu'elle s'est élevée, comme il a été dit déjà, à la hauteur d'une science réelle. Dans l'algèbre, qui appartient à cette dernière période, mais qui semble être un pur produit de la finesse de l'esprit indien (nous lui sommes en outre redevables de nos chiffres), les Indiens ont atteint une hauteur où l'on n'est parvenu en Europe qu'à la fin du siècle dernier, de sorte que si ces écrits avaient été connus chez nous cent ans plus tôt qu'ils ne l'ont été réellement, ils auraient sans aucun doute fait époque d'une manière décisive.

C'est la poésie qui surtout a attiré pour la première fois les regards de l'Europe sur la littérature indienne. Les drames à la vérité — et ce point était aussi reconnu même alors — pouvaient n'en être que la dernière partie : aussi prit-on pour son point de départ l'épopée, qu'à la

manière indienne on faisait remonter à une autiquité fabuleuse : toutefois depuis assez long-temps s'est établie aussi pour les autres peuples cette opinion, que l'épopée avait formé le commencement de leurs productions poétiques. Maintenant toutefois que l'on a reconnu dans l'Inde les poésies lyriques du Véda comme les plus anciennes, les épopées au contraire, le Mahâbhârata ainsi que le Râmâyana, comme appartenant à une époque beaucoup plus récente par rapport à la précédente, ce résultat fera sans doute mieux accueillir à son tour l'opinion qui admet la poésie lyrique comme la première des compositions poétiques chez tous les peuples. Le drame chez les Indiens est né de la danse et du chant, qu'ils ont toujours aimés avec passion, et cela, avec quelque vraisemblance, comme il a été dit plus haut, sous l'influence du modèle des drames grecs. Ils ont atteint une perfection toute particulière dans la poésie gnomique et dans ce qui s'y rattache, dans la littérature didactique, dans la fable et le conte. Du reste la forme métrique est commune à presque tous les ouvrages de la période appelée Sanscrite, même à ceux des sciences : la cause en est probablement dans ce fait, que dans cette période la langue avait cessé d'être langue vulgaire, et se renfermait dans le cercle des savants qui la parlaient.

Au sein de la littérature indienne tout entière, il existe un autre mal bien plus funeste, bien que d'uue importauce moins grande pour les écrits sacrés de l'époque

Védique traités avec le plus grand soin, abstraction faite de toute absence de chronologie extérieure pour cette époque, document qui ne se remplace que par une chronologie intérieure, tirée de la mention de noms, etc. L'influence destructive du climat de l'Inde rend en effet extrêmement difficile la conservation par écrit des documents littéraires : des copies existant actuellement, il en est à peine une qui ait plus de quatre à cinq cents années de date; aussi doivent-elles être très-souvent recopiées. En conséquence dans presque toutes les branches de la science ou de la poésie, où n'est pas intervenue une autre influence pratique, l'heureux successeur a complètement supplanté le devancier qu'il surpassait : ce dernier, devenu superflu, était mis de côté, cessait d'être appris de mémoire et copié. C'est aussi pour cela que nous ne possédons presque dans tous les genres que la fleur des ouvrages dans lesquels chaque branche a atteint son point le plus élevé, et qui servent comme modèles classiques, d'après lesquels le génie moderne a produit dans la suite une littérature plus ou moins d'emprunt. Mais aussi pour les textes mêmes qui existent, cette difficulté de les conserver par écrit a exercé une actiou très-fâcheuse, en ce que dans ces copies fréquentes il n'a pas manqué de se glisser un grand nombre de changements et d'additions tout arbitraires, soit faits avec intention, soit nés des erreurs des copistes. A cela se joint cette circonstance, que la transmission n'avait eu lieu originairement pour la plupart que par la tradition, et que la

rédaction par écrit n'a eu lieu que plus tard et a été peut-être simultanée dans plusieurs endroits, de sorte que quelques uns des chefs-d'œuvre de la poésie indienne nous sont parvenus sous plusieurs recensions présentant entre elles de grandes différences. Aussi pour la plupart des cas ne faut-il pas songer à une restitution certaine du texte primitif, et ce n'est que dans le cas de l'existence d'anciens commentaires, que cette restitution est assurée jusqu'à un certain point, du moins pour l'époque de ces commentaires. On voit par là sans doute quels difficiles problèmes se présentent au philologue indianiste; mais si ce champ encore tout nouveau et inculte demande à être cultivé, c'est là aussi un charme tout particulier à ces études : le courage et la persévérance peuvent mener à de beaux résultats. Le travail de la critique ne fait même que de commencer, et ressemble encore aux établissements dans une forêt vierge de l'Amérique : mais comme dans ces forêts il s'élève en peu de temps des villes importantes, de même on peut prévoir que dans les ténèbres actuelles de l'histoire de la civilisation et de la littérature indiennes, il pénétrera bientôt une brillante lumière.

EXCURSUS

(POUR LA PAGE 42)

La poésie épique dans l'Inde est, comme dans la Grèce, l'Allemagne et la Perse, née de simples hymnes, destinés à chanter les hauts faits des rois et des héros. Ces hymnes depuis une haute antiquité se sont conservés en grand nombre dans le Rigvéda; les Brâhmanas en renferment aussi des fragments, qui ont une couleur variant selon les circonstances, et présentent ainsi une certitude historique. Ces hymnes célèbrent aussi les exploits des dieux contre les démons. A l'occasion des cérémonies solennelles, telles que le sacrifice du cheval, il était expressément ordonné aux chantres et aux bardes de composer et de chanter des strophes en l'honneur du roi qui donnait la fête; ils devaient le rapprocher des anciens rois remarquables par leur piété dans les temps antérieurs : le même usage s'observait au septième mois de la grossesse d'une mère de

famille. De plus dans les légendes en prose souvent intercalées dans les Brahmanas d'une façon toute naturelle, s'est conservé le souvenir de faits historiques du passé. Or, dans tout ce que nous avons jusqu'ici rencontré de semblable, il ne se trouve aucune trace du fait qui forme le fond propre de la légende du Mahâbhârata, à savoir la destruction du royaume des Kurus par les Pancâlas : au contraire dans les Brâhmanas ces deux peuples paraissent encore être unis ensemble par la plus étroite amitié. Parmi les personnages qui paraissent dans le Mahâbhârata, il ne s'en trouve jusqu'ici que quelques uns dans les Brâhmanas, et cela, soit dans d'autres rappports, soit en général seulement comme homonymes, soit enfin comme n'appartenant pas au genre humain, mais au monde des dieux. La famille des Pândus, dont le rôle est si considérable dans le Mahâbhârata n'est nommée nulle part dans les Brâhmanas, et elle ne parait, excepté dans le Mahâbhârata lui-même, que chez les Buddhistes septentrionaux, — dont les monuments écrits ne commencent comme tels, c'est-à-dire sous forme écrite, qu'avec le premier siècle après J.-C., — et toutefois dans une position toute autre que dans le Mahâbhârata, à savoir comme un peuple montagnard adonné au pillage, et dévastant à l'époque de Buddha les contrées de l'est et de l'ouest. Les renseignements des Grecs ainsi que des Buddhistes méridionaux nous montrent ensuite différents royaumes de ce nom comme existant à leur époque, et je pense que l'admission de ce nom dans la

légende du Mahâbhârata, à laquelle il est aussi étranger dans l'origine selon la supposition de Lassen, est due seulement à cette circonstance, que la rédaction de cette légende a eu lieu pendant le règne de cette famille, règne dont nous pouvons démontrer l'existence dans différentes parties de l'Inde depuis le cinquième siècle avant J.-C. jusqu'au troisième de l'ère chrétienne. (V. Ind. Stud, II, 402 sq.)

Le Mahâbhârata lui-même nous apprend qu'au lieu des deux cent mille vers qui en forment le contenu actuel, il y avait un premier poème composé seulement de huit mille vers. De plus, il s'ensuit très vraisemblablement que dans les huit mille çlokas que, d'après cela, il faut détacher et où la lutte des Kurus et des Pancâlas peut avoir été décrite, les changements les plus considérables ont eu lieu, et cela à l'avantage des Pândus, idendifiés avec les derniers, et au préjudice des Kurus; peut être même le dénouement entier de la légende peut avoir été primitivement tout le contraire du dénouement actuel, et la victoire avoir appartenu aux Kurus. Or, comme du reste l'existence du royaume des Kurus comme de celui des Pancâlas tombe exactement au temps de la littérature des Brâhmanas, que de plus les anciens écrits des Buddhistes méridionaux placent aussi expressément leur existence à l'époque de la vie de Buddha (au VIe siècle avant J.-C.), époque qu'en général une grande partie de cette littérature des Brâhmanas peut n'avoir précédée que d'un ou de deux siècles, et dont en partie elle est peut-

être même contemporaine, de là on peut tirer déjà cette conclusion, concordant avec l'absence de mention de la légende particulière du Mahâbhârata et des principaux personnages du poème, à savoir que le fait qui en forme le fond ou n'avait pas encore eu lieu, ou toutefois s'était passé d'une manière si complètement différente que notre Mahâbhârata n'a pu déjà exister de ce temps (cons. au VI[e] siècle avant J.-C.), et que si déjà alors il existait une grande épopée de cette sorte, elle a du certainement avoir un tout autre contenu. En outre le nom de l'auteur prétendu du Mahâbhârata, Vyâsa Pârâçarya nous amène du reste à une époque postérieure aux Brâhmanas, puisque le nom de la famille Parâçara ne s'y rencontre pas, et ne paraît que dans les listes vança du Brihad Aranyaka, qui descendent en partie à une éqoque beaucoup plus moderne.

Nous avons de plus encore des preuves extrinsèques, qui peuvent nous servir à fixer l'époque de la composition du Mahâbhârata. Ainsi avant tout la mention répétée des Yavanas, Grecs, dont le roi Dattâmitra même paraît, comme ayant pris part au combat principal. C'est avec raison que Lassen a identifié ce nom avec celui de Démétrius (qui régnait à partir de 200 ans environ avant J.-C.); ce rapprochement est suffisamment prouvé par une inscription du II[e] siècle avant J.-C., datée expressément de l'époque de Dâtâmitîyaka Yonaka. De plus la mention des planètes et des signes du zodiaque, complètement étrangers aux Brâhmanas et aux anciens

écrits buddhiques (du sud) et empruntés très-vraisemblablement tous deux aux Grecs (pour le zodiaque le fait est certain), comme aussi bien le cercle entier des dieux du Mahâbhârata (Çiva, Vishnu, Krishna) amènent à une époque complètement postérieure à celle des ouvrages que nous venons de citer. Le Mahâbhârata contient encore aussi une légende très-instructive, celle du pélerinage d'un sage brahmane à travers la mer occidentale vers la terre des Sages, où, dit la légende, il a connu le culte du dieu Krishna qu'il a rapporté dans sa patrie, en ce qu'il faut y reconnaître sans aucun doute le mélange du culte de Krishna avec les éléments, les légendes et les usages du christianisme, ainsi qu'évidemment dans cette navigation un voyage à Alexandrie. Le fragment en question ne peut conséquemment appartenir qu'au IIIe ou au IVe siècle après J.-C.

Enfin le plus ancien témoignage direct constatant l'existence d'une épopée avec le contenu du Mahâbhârata date de la fin du Ier siècle après J.-C., où d'après les renseignements de navigateurs (chez le rhéteur Chrysostome) il est établi comme certain, que les Indiens avaient traduit Homère et connaissaient bien les malheurs de Priam, les lamentations d'Andromaque et d'Hécube, et la valeur d'Achille et d'Hector (Ind. Stud. II, 162 sq.) Ce que des navigateurs ordinaires remarquaient dans leur navigation le long des côtes, Mégasthène avec son esprit délié n'aurait certainement pas manqué de le voir pendant son long séjour dans l'intérieur de l'Inde, si cela

y eût déjà existé ; aussi je n'hésite pas à croire que le développement spécial du Mahâbhârata ne tombe directement qu'à l'époque qui a suivi Mégasthène. Si la ressemblance frappante du siége de Troie avec celui de Lankâ n'est pas particulièrement mise en relief dans ce rapport, cette circonstance pourrait indiquer que le Râmâyana, auquel appartient le dernier événement, n'existait pas encore alors ; elle montre en tout cas du moins que ces navigateurs n'en avaient pas connaissance. Du reste, la postériorité du Râmâyana par rapport au Mahâbhârata ressort déjà assez du caractère évidemment allégorique de ce poëme, ainsi que de l'unité réelle de tout l'ouvrage. Un second témoignage concernant l'existence du Mahâbhârata ne date que du v° siècle, en ce que Nonnus dans ses Dionysiaques semble indiquer une connaissance directe de son contenu, bien que ce renseignement ait été regardé tout récemment comme très-douteux.

EXPOSITION.

Au début même de ces leçons, j'éprouve un certain embarras ; je ne sais pas bien comment je dois les nommer. Je ne puis pas dire qu'elles doivent traiter de la littérature indienne, car autrement je devrais prendre en considération toutes les langues de l'Inde, même les idiômes non-âriens : je ne puis pas non plus dire, qu'elles ont pour objet la littérature indo-ârienne, car je devrais m'occuper aussi des langues néo-indiennes, qui se sont développées comme troisième période de la langue indo-ârienne; enfin je ne puis pas dire non plus, qu'elles présenteront l'histoire de la littérature sanscrite, puisque dans sa première période la langue indo-ârienne n'est pas encore le Sanscrit, c'est-à-dire la langue des savants, mais celle du peuple, tandis que dans la seconde période le peuple ne parle pas sanscrit, mais les dialectes prâcrits, qui sont

issus en même temps que le Sanscrit de l'antique idiôme populaire indo-ârien. Mais pour ne pas laisser de doute sur ce que l'on doit s'attendre à trouver ici, je fais observer que je ne traiterai que de la littérature de la première et de la seconde période de la langue indo-ârienne. Pour plus de brièveté, je conserve le nom de littérature indienne.

Dans le cours de mes leçons j'aurai souvent besoin d'indulgence : le sujet qu'elles traitent peut être comparé à une contrée inculte, dont quelques parties çà et là sont éclairées, tandis que presque partout un bois épais arrête encore la vue et le regard. Il est vrai qu'actuellement le jour commence à s'y faire, mais lentement; de plus aux obstacles naturels, qui s'opposent au progrès, s'ajoute encore un nuage de préjugés et d'opinions préconçues, qui s'étend sur la contrée et l'enveloppe de ténèbres.

La littérature indienne passe en général pour la plus ancienne, dont nous possédions des documents écrits, et cela avec raison; mais les motifs, que l'on a donnés jusqu'ici, ne sont pas les véritables, et il est en effet surprenant que l'on s'en soit contenté si longtemps. D'abord, on citait la tradition des Indiens eux-mêmes sur ce point, et pendant un temps très-long on n'en a pas demandé davantage : je n'ai sans doute besoin de rien dire sur le peu de valeur d'un tel argument. Mais ensuite on s'est appuyé sur des données astronomiques, qui devaient placer l'époque des Védas à environ 1400 ans avant J.-C.

— Mais ces données se trouvent dans des écrits d'une origine évidemment très-récente, et peuvent bien être ainsi le résultat de calculs arrangés. On s'est encore fondé sur une chronologie des Buddhistes, d'après laquelle un réformateur s'est, dit-on, élevé au VI[e] siècle avant J.-C. contre la hiérarchie brahmanique; mais l'authenticité de cette chronologie elle-même est encore excessivement douteuse. Enfin on a fixé l'époque du premier créateur d'un système grammatical, Pânini, au IV[e] siècle avant J.-C., et on en a conclu au développement littéraire qui a dû le précéder : — Mais les raisons, d'après lesquelles on place Pânini à cette époque sont tout à fait faibles et hypothétiques et ne peuvent en aucun cas présenter une base solide quelconque.

Au contraire, les arguments, d'après lesquels on doit avec raison considérer la littérature indienne comme la plus ancienne dont il nous ait été transmis des documents écrits considérables, sont les suivants :

Dans les plus anciennes parties de la Rigveda-Sambitâ le peuple indien nous paraît comme établi aux frontières nord-ouest de l'Inde, dans le Penjab et encore au-delà du Penjab sur la Kubhâ, Κωφήν, dans le Caboul. L'extension progressive du peuple à partir de ces lieux vers l'est au-delà de la Sarasvatî, et à travers l'Hindostan jusqu'au Gange, peut se démontrer presque pas à pas dans les parties plus récentes des écrits védiques. Les ouvrages de la période suivante, l'ère épique, s'occupent des combats que se livrent entre eux les conqué-

rants de l'Hindostan (le **Mahâbhârata**), ou du développement ultérieur du Brahmanisme vers le sud (le **Râmâyana**) : or si nous plaçons ici les premiers renseignements certains sur l'Inde que nous trouvons chez les Grecs, à savoir chez Mégasthène (1), il est évident que de son temps l'Hindostan était déjà complètement converti au Brahmanisme : à l'époque du Périple (v. Lassen Indien I, 150 n., Ind. Stud. II, 192) la pointe méridionale du Dekkan était le siége d'un culte rendu à l'épouse de Çiva. Quelle suite d'années, de siècles n'a-t-il pas fallu, pour convertir au brahmanisme cette immense étendue de pays, habitée par des tribus sauvages et pleines de force ! ! On objectera ici peut-être que les peuples et les tribus, qu'Alexandre trouve sur l'Indus, semblent être entièrement au point de vue indien, et non au point de vue brahmanique : le fait est exact ; toutefois on n'est pas autorisé à en tirer aucune conclusion pour l'Inde elle-même ; car ces peuples du Penjab, loin de se rattacher à la hiérarchie brahmanique, se sont toujours tenus à l'ancien état védique, libres et indépendants, sans théocratie ni régime de castes : aussi d'une part ils ont été naturellement un objet de haine profonde pour leurs frères qui avaient émigré, et d'autre part le Buddhisme a trouvé chez eux un accès tout particulièrement facile.

(1) Qui en qualité d'ambassadeur de Séleucus séjourna longtemps à la cour de Candragupta : ses renseignements nous ont été conservés surtout dans les Ἰνδικὰ d'Arrien (qui vivait au IIe siècle après J.-C.).

Si par là les prétentions qu'ont à une haute antiquité les documents écrits de la littérature indienne, dont les commencements remontent peut-être à l'époque où les Indo-âriens et les Persa-âriens vivaient encore ensemble, sont soutenues déjà d'une manière incontestable par les témoignages externes géographiques; les arguments intrinsèques, que leur contenu du reste peut fournir, ne sont pas moins frappants. A commencer par les hymnes du Rik, où l'esprit puissant du peuple s'exprime avec une fraîcheur et une naïveté instantanées sur ses rapports avec la nature, adore les forces naturelles comme des êtres supérieurs, et implore leur bienveillant appui, chacune dans son domaine propre, à commencer par ce culte de la nature, qui ne reconnaît partout que les divers phénomènes naturels d'abord seulement comme surhumains, nous suivons le développement religieux du peuple indien dans sa littérature, dans presque toutes les phases, par lesquelles a passé en tout temps et en tout lieu le développement religieux de l'esprit humain. Ces divers phénomènes naturels, qui s'imposaient d'abord comme surhumains, sont peu à peu concentrés dans leurs diverses sphères; on y découvre l'unité, et on obtient ainsi un nombre d'êtres divins, régnant chacun dans son domaine avec un pouvoir absolu, et dont avec le temps on applique aussi l'influence aux circonstances correspondantes de la vie humaine, en les dotant eux-mêmes en même temps des organes et des attributs de l'humanité. Le nombre d'ailleurs déjà considérable de ces Dieux

naturels, de ces maîtres des forces de la nature, s'augmente encore successivement par des abstractions empruntées aux rapports moraux, et auxquelles on attribue, comme à ces forces divines, une existence et une puissance personnelles. Plus tard l'esprit investigateur cherche à établir un ordre dans cette multitude de figures divines, en les divisant et les coordonnant selon leurs rapports principaux : le principe de la division est, comme la formation des Dieux elle-même, emprunté entièrement à la contemplation de la nature : ce sont les dieux qui agissent au ciel, dans l'air, sur la terre, et leurs principaux représentants, leurs chefs, sont le Soleil, le Vent et le Feu. Ces trois dieux prennent peu à peu la prééminence sur tous les autres, qui ne sont plus regardés que comme leurs créatures et leurs serviteurs. Mais la spéculation, grandissant et se développant dans ces classifications, cherche à déterminer la place relative de ces trois dieux et à parvenir à l'unité par rapport à l'être suprême : ce résultat a lieu, soit d'une manière spéculative, en ce qu'on admet réellement un être suprême tout à fait absolu, le Brahman, vis-à-vis duquel ces trois divinités ne sont à leur tour que des créatures, des serviteurs, soit arbitrairement, en ce qu'on adorait, comme Dieu suprême, l'une ou l'autre de ces trois divinités. D'abord le soleil paraît avoir été l'objet de cette adoration, les Persaâriens du moins se sont tenus à ce point de vue (naturellement en l'étendant) et de plus dans les plus anciennes parties des Brâhmanas (et l'Avesta pour le temps et le

contenu a des affinités avec elles, mais non peut-être avec les Samhitâs) le Dieu du soleil est ça et là encore prédominant sur les autres dieux (prasavitâ devânâm), comme aussi il s'en trouve assez de traces dans le culte, qui, comme on le sait, conserve si souvent ce qui est ancien : jusqu'au temps le plus moderne même, il a dans la théorie conservé ce rang comme « le Brahman » (masc.), bien que d'une manière bien pâle, puisque ses collègues, le Dieu de l'air et le Dieu du feu, grâce à leur influence bien plus directe, bien plus sensible, se sont peu à peu entièrement, et par leur constante rivalité, mis en possession du pouvoir suprême. Leur culte a passé ainsi par une longue série de phases différentes : et il est évident que c'est celui que Mégasthène a trouvé dans l'Hindostan (1) et qui à l'époque du Périple paraît s'être avancé, bien que déjà très-dégénéré, jusqu'à la pointe la plus méridionale du Dekkan.

Si les données extérieures et géographiques, ainsi que les arguments intrinsèques empruntés à l'histoire religieuse nous autorisent à admettre une haute antiquité pour la littérature indienne, d'un autre côté on trouve peu de renseignements, quand on cherche sur ce point les données chronologiques. Nous devons nous résigner à n'obtenir aucun résultat de recherches générales ; ce n'est

(1) D'après Strabon, p. 711, Διονυσος (Rudra, Soma, Çiva) était honoré sur les montagnes, Ηρακλης (Indra, Vishnu) dans les plaines.

que pour les branches de la littérature dont la connaissance s'est répandue au dehors que l'on peut espérer parvenir à un résultat, de même que pour les siècles les plus récents, dans lesquels soit les données des manuscrits, soit celles que renferment les introductions ou les mots finals des ouvrages, offrent un point d'appui. Mais du reste, on ne peut établir qu'une chronologie intrinsèque, qui s'appuie soit sur le caractère des ouvrages, soit sur les citations qui s'y trouvent, etc.

Nous diviserons la littérature indienne en deux grandes périodes, la période Védique et la période Sanscrite. Je m'occupe en premier lieu de la première, la période Védique, et j'en présente d'abord un tableau d'ensemble, avant d'en venir aux détails.

PREMIÈRE PÉRIODE.

—

LITTÉRATURE VÉDIQUE.

On distingue quatre Védas : le Rigvéda, le Sâmavéda, le Yajurvéda (et celui-ci sous une double forme), l'Atharvavéda, et dans chacun d'eux trois grandes parties distinctes : Samhitâ, Brâhmanam, Sûtram.

Voici leur rapport respectif :

La Samhitâ (1) du Rik, est un pur recueil d'hymnes, contenant le trésor d'hymnes que les Indiens apportèrent

(1) Le mot Samhitâ (recueil) ne se trouve que dans ce qu'on nomme les Aranyakas (suppléments très modernes des Brâhmanas), et dans les Sûtras; il n'est même pas encore sûr que ce soit avec ce sens. Les noms sous lesquels la Samhitâ est désignée dans les Brâhmanas, sont ou Ricah, Sâmani, Yajûnshi, ou Rigvéda, Sâmavéda, Yajurvéda, ou Bâhvricâh, Chandogâh, Adhvaryavah, ou Trayî Vidyâ, Svâdhyâya, Adhyayanam, ou seulement encore Veda. Dans les Sûtras, on trouve pour la première fois le mot Chandas appliqué spécialement aux Samhitâs, ainsi que dans Pânini particulièrement, où l'on rencontre encore en outre Rishi, Nigama. Mantra. (?)

avec eux de leur ancienne résidence sur l'Indus, et qu'ils y chantaient « pour demander la protection du ciel pour eux et leurs troupeaux, saluer l'apparition de l'aurore, glorifier la lutte du Dieu armé de la foudre avec les puissances des ténèbres, et célébrer le secours des divinités, qui les sauvaient dans leurs combats (1). »

Les hymnes y sont rangés d'après les familles de chantres auxquels on les attribue. La raison de la disposition de ce recueil est donc purement scientifique, pour ainsi dire; en conséquence, il est possible (on ne peut pas dire autre chose) qu'il ait été rédigé à une époque plus récente que les deux Samhitâs, dont nous traiterons bientôt, et qui, répondant à des besoins pratiques, devinrent nécessaires, dès qu'un culte quelconque commença à s'établir avec un rituel déterminé. Ainsi la Samhitâ du Sâman, comme les deux Samhitâs du Yajus, ne citent que les Ric (vers) et formules à réciter dans les cérémonies qui accompagnent le sacrifice du Soma et les autres sacrifices, et ces citations ont lieu, nous le savons du moins pour le Yajus avec certitude, dans le même ordre où les vers sont employés dans la pratique.

La Samhitâ du Sâman ne renferme que des vers, Ric, tandis que celle du Yajus contient aussi des formules en prose : les Ric reviennent toutes, à peu d'exceptions près, dans la Riksamhitâ, de sorte que la

(1) v. Roth, littér. et hist. des Védas, p. 8. Stuttg. 1845.

Sâmasamhitâ n'est autre chose qu'un extrait des vers pris dans les hymnes de cette dernière et usités dans le sacrifice du Soma. Mais ces vers qui se trouvent dans la Sâmasamhitâ et la Yajuhsamhitâ y paraissent pour la plupart dans un état en partie fort altéré, et offrent d'importantes différences avec les leçons du Rik (de la Riksamhitâ).

Ce fait peut s'expliquer de trois manières :

Ou ces leçons de la Sâmasamhitâ et de la Yajuhsamhitâ sont d'une origine plus ancienne et se rapprochent plus de l'original que celles du Rik, en ce qu'elles ont été protégées contre les altérations par leur emploi liturgique, tandis que l'hymne simple en a été moins scrupuleusement préservé, comme n'étant pas immédiatement du domaine du culte ; ou bien elles sont postérieures aux leçons du Rik, et doivent leur origine à cette circonstance, qu'il fallait approprier le texte propre au sens que l'on ajoutait au vers dans son application à la cérémonie ; ou enfin elles ont la même valeur que les leçons du Rik, en tant qu'un seul et même hymne présentait sans doute bien des variantes, selon les différences de lieux et de familles, se conservait le plus pur dans le lieu et la famille où il avait pris naissance, et s'altérait dans ses déplacements. Ces trois explications sont également justes, on doit leur donner la même valeur dans chaque cas particulier. Dans les détails, leur rapport particulier se pose ainsi : les formes grammaticales plus archaïques des vers qui se rencontrent dans

la Sâmasamhitâ, prouvent en général qu'ils sont plus anciens et plus purs; au contraire, les vers des deux Samhitâs du Yajus semblent en général avoir subi un changement secondaire. Les exemples, qui rentrent dans cette troisième explication, sont également nombreux, et dans la Sâmasamhitâ et dans les Yajuhsamhitâs. On ne peut attacher assez d'importance surtout à ce point : les changements, que les chants et les hymnes ont éprouvés dans la bouche du peuple, en passant de l'un à l'autre, doivent être certainement considérés comme très-importants : car pour l'écriture, il ne faut pas y penser à cette époque; à peine même peut-on l'admettre pour le temps des Brâhmanas; autrement il serait difficile d'expliquer les nombreuses différences qui existent entre les diverses écoles par rapport au texte des Brâhmanas, comme du reste le grand nombre d'écoles différentes (Çâkhâs).

Si l'on peut supposer que les hymnes du Rik (ou du moins un certain nombre de ces chants) sont déjà nés sur les bords de l'Indus, leur réunion et leur rédaction définitives n'ont cependant pu avoir eu lieu que dans l'Inde même : à quelle époque ? C'est ce qu'il est assurément difficile de dire.

Quelques fragments descendent encore jusqu'au temps où le régime des castes était organisé, et la tradition elle-même nous ramène sans doute par les noms Çâkalya et Pancâla Bâbhravya, auxquels elle attribue une part importante dans la fixation de la Riksamhitâ, à l'âge

d'or des **Videhas** et des **Pancâlas**, comme je le montrerai dans la suite. La **Samhitâ** du **Sâman**, comme entièrement empruntée au **Rik**, ne fournit aucun éclaircissement pour le temps de sa formation; seulement, comme elle n'emprunte aucune partie des morceaux modernes du **Rik**, elle indique peut-être par là que ces morceaux n'existaient pas encore à cette époque, point qui toutefois n'a pas été examiné jusqu'ici. Quant aux deux **Samhitâs** du **Yajus** au contraire, nous avons dans les morceaux en prose, qui leur sont propres, les preuves les plus décisives, qu'elles sont nées dans la partie orientale de l'Hindostan, dans le pays des **Kurupancâlas**, spécialement dans un temps où l'élément brahmanique avait déjà pris une autorité prépondérante, bien qu'il eût encore à soutenir plus d'un violent combat, et où certainement la hiérarchie des brahmanes et le régime des castes étaient déjà complètement organisés : peut-être même avons-nous ici une preuve extrinsèque démontrant que la rédaction actuelle de la **Samhitâ** du **Yajus** blanc a du tomber dans le IIIe siècle avant J.-C. **Mégasthène** en effet cite un peuple, les Μαδιανδινοι dont le nom se retrouve dans la principale école du **Yajus** blanc, les **Mâdhyandinas** : nous en parlerons plus longuement dans la suite.

A cette époque de la domination du brahmanisme, se rapporte aussi la formation de l'**Atharvasamhitâ**, qui du reste est entièrement analogue à la **Riksamhitâ**, et renferme le trésor d'hymnes de cette époque brahmanique. Quelques-uns de ces hymnes se retrouvent dans

le dernier livre, c'est-à-dire le plus récent, de la Riksamhitâ, dans l'une, c'est une interpolation très-postérieure au temps de la rédaction, dans l'autre, c'est l'expression exacte et légitime du temps présent. L'esprit des deux recueils est à la vérité tout à fait différent; dans le Rik respire un vif sentiment, un amour ardent de la nature; dans l'Atharvan, au contraire, il ne règne qu'une crainte pusillanime de ses mauvais esprits et de leur pouvoir magique : c'est que d'un côté le peuple a conservé encore son indépendance et sa liberté, et que de l'autre il est dans les liens de la théocratie et de la superstition. D'ailleurs il se trouve certainement aussi dans l'Atharvasamhitâ des morceaux très-anciens, peut-être même ceux qui appartenaient au peuple proprement dit, c'est-à-dire, aux basses classes, tandis que les hymnes du Rik semblent avoir été plutôt le domaine des races nobles (1). Du reste, les hymnes de l'Atharvan eurent longtemps à combattre, avant d'être reconnus comme le quatrième Véda. Dans les parties plus anciennes des Brâhmanas du Rik, du Sâman et du Yajus, il n'en est pas encore fait mention; car enfin ils ne faisaient que de naître, ils sont de la même époque

(1) Cette supposition, qui ne s'appuie que sur quelques passages de ce livre, est en tout cas contredite par le nom Atharvângirasas, que porte cette Samhitâ, et qui prouverait au contraire qu'elle devait appartenir aux plus anciennes et aux plus nobles familles des Brahmanes. Mais j'ai déjà exposé ailleurs cette conjecture, que ce nom n'a été adopté que pour donner plus d'autorité au contenu de cette Samhitâ. — v. Ind. Stud. I, 295.

et ce n'est que dans les dernières parties que l'on en parle.

Nous arrivons maintenant à la seconde phase de la littérature védique, aux Brâhmanas.

En général, le caractère des Brâhmanas (1) est de servir de lien entre les hymnes et les formules du sacrifice et l'acte même du sacrifice, de montrer d'une part leur rapport direct et réciproque, et alors ils présentent en même temps chaque rituel dans ses détails, d'autre part leur rapport symbolique, et en cela, ou bien ils expliquent et analysent directement, en décomposant la formule en ses diverses parties, ou bien ils appuient cette relation d'une manière dogmatique par des raisons empruntées à la tradition ou à la spéculation. Nous y trouvons donc les prescriptions sur le rituel, les plus anciennes pour nous, des explications sur le langage, des récits traditionnels et des spéculations philosophiques de la plus

(1) Le mot désigne « ce qui est relatif à la prière, brahman ». Brahman lui-même signifie : faisant sortir, soit sous le rapport physique : produisant, créant ;soit sous le rapport psychique : élevant, fortifiant. Le mot Brahmana se trouve déjà aussi plusieurs fois avec ce sens dans les anciens livres du Çatap. Br., ainsi III, 2, 4, 1. IV, 1, 5, 15, 18. Si l'explication dogmatique d'une définition du cérémonial ou autre était déjà donnée auparavant, on trouve dans le 13e livre du Brâhm. du Yaj. blanc, les mots tasyoktam brâhmanam « son Brâhmâna est déjà dit » tandis que dans les livres plus anciens on dit en pareil cas « tasyokto bandhuh « « sa liaison est déjà dite. » — Dans les Sâmasûtras, Pravacana est employé à côté de Brâhmana, dans le même sens, d'après le commentaire. Ils mentionnnent aussi Anubhrâhmana, mot, qui ne se trouve ailleurs que dans Pânini.

haute antiquité. Tel est en général le caractère fondamental de tous les ouvrages de cette sorte ; cependant en particulier ils diffèrent beaucoup entr'eux, selon qu'ils ont telle ou telle tendance, et qu'ils appartiennent à tel ou tel Véda.

Pour le temps, ils se rapportent tous à la période de transition de la civilisation et de l'organisation védiques à l'esprit et au régime brahmaniques; ils concourent même à cette transition, et se trouvent les uns plus au commencement, les autres plus à la fin (1).

Les Bhrâmanas sont issus des observations de certains sages, qui se communiquaient par tradition, et qui dans leurs familles, comme par leurs disciples, furent en partie conservées, en partie complétées. Plus le nombre de ces traditions particulières augmenta, plus fut pressant aussi le besoin de les mettre en harmonie. De tels travaux de remaniement qui comprenaient plusieurs choses de ce genre, et dans lesquels l'origine des opinions individuelles sur chaque sujet était toujours ramenée à leur représentant primitif, furent faits peu à peu dans les différentes contrées par certains hommes, particulièrement aptes à cette tâche, soit que ces remaniements entrepris pour faire un ensemble et ces rédactions fussent déjà composés réellement par écrit, soit qu'ils ne fussent

(1) Pânini IV, 3, 105, cite directement « de plus anciens (purânaprokta) Brâhmana» par opposition, parceque naturellement à son époque il dut y en avoir de « plus modernes, » (tulyakâla, comme dit le scoliaste).

transmis encore que par la tradition orale. On pourrait trouver à motiver cette dernière explication par ce fait, que, pour un même ouvrage, nous trouvons ça et là deux textes entièrement différents dans les détails : il est vrai de dire qu'on ne peut rien préciser avec certitude sur ce point, puisqu'ici il pourrait encore y avoir une différence fondamentale et primitive, ou encore un nouveau remaniement. D'ailleurs il était naturel que ces rédacteurs fussent souvent entr'eux en contradiction et en opposition ; c'est pourquoi nous avons à remarquer çà et là une grande animosité contre ceux que l'auteur regarde comme hétérodoxes. L'influence prépondérante, que peu à peu quelques-uns de ces ouvrages ont prise sur les autres, soit qu'ils la dussent à leur mérite intrinsèque, soit que leur auteur plût davantage à l'esprit théocratique, a produit ce funeste résultat (1), qu'ils nous sont restés seuls, tandis que les ouvrages, où étaient défendus les principes qu'ils combattent, sont en grande partie perdus. Peut-être s'en trouve-t-il encore çà et là un fragment dans l'Inde ; mais en général ici, comme partout, dans la littérature indienne, s'est présenté ce déplorable fait, que les ouvrages définitivement vainqueurs ont supplanté et fait disparaître presque complétement les ouvrages antérieurs. Toutefois le nombre des Brâh-

(1) Il est nécessaire aussi de tenir compte de la difficulté de conserver les livres, alors que l'écriture n'existait pas encore, ou que du moins en tout cas l'emploi n'en était que rare.

manas qui existent est proportionnellement encore assez considérable, ce que nous devons évidemment à cette circonstance, qu'ils se rattachent à différents Védas, et qu'entre les familles, où se perpétuait l'étude héréditaire d'un seul Véda, régnait une sorte de jalousie, de sorte qu'au moins pour chaque Véda se sont conservés les livres, qui avaient peu à peu acquis la plus haute autorité, quoique le sens pratique des Brâhmanas se soit insensiblement perdu toujours de plus en plus et ait passé aux Sûtras, etc. A ces Brâhmanas ainsi perdus, soit encore aux recensions des Samhitâs appartiennent les critiques des Vâshkalas, des Paingin, des Bhâllavin, des Çâtyâyanin, des Kâlabavin, des Lâmakâyanin, des Çambuvi, des Khâdâyanin, des Çâlamkâyenin, que nous trouvons citées de temps à autre dans les livres qui y ont rapport : de plus tous les Chandas (Samhitâ) nommés dans le gana Çaunaka. (P. IV, 3, 106), dont les noms ne sont même pas cités une fois ailleurs.

Quant à ce qui concerne les Brâhmanas des divers Védas, voici quelle est leur différence essentielle : les Brâhmanas du Rik ne donnent en général dans l'exposition du rituel que les devoirs qui sont le partage de l'Hotar ou chantre des Ric, chargé de réunir dans les divers hymnes les vers propres à l'occasion particulière, comme leur Çastram (canon) : les Brâhmanas du Sâman se bornent au devoir de l'Udgâtar, le chantre du Sâman, et ceux du Yajus à ce qui appartient à

l'Adhvaryu, le prêtre qui proprement accomplit le sacrifice.

Or, si dans les Brâhmanas du Rik, la succession des différents actes du culte est conservée en général, mais si l'ordre, où se trouvent les hymnes dans la Rik-samhitâ, n'est pas du tout observé, ce rapport est en conséquence différent dans les Brâhmanas du Sâman et du Yajus, dont les Samhitâs sont, comme on le sait déjà, adaptées à l'ordre du rituel : et en effet il se trouve que le Brâhmana du Sâma ne s'occupe que rarement d'expliquer les différents vers, tandis que le Brâhmana du Yajus blanc, doit être considéré presque comme un commentaire dogmatique perpétuel de la Samhitâ de ce Véda, dont il conserve l'ordre si exactement que, si un ou plusieurs vers manquent dans le Brâhmana, nous sommes par là peut-être autorisés à conclure qu'ils n'existaient pas encore dans la Samhitâ : en ce qui concerne quelques-uns de ces livres de la Samhitâ, qui y ont été ajoutés plus tard après la rédaction primitive, il y a aussi un supplément qui a été ajouté au Brâhmana, de sorte qu'au lieu de soixante Adhyâyas dont il semble avoir été composé primitivement, il en contient cent actuellement.

Le Brâhmana du Yajus noir est, comme nous le verrons plus loin, différent de sa Samhitâ seulement pour l'époque, non pour le contenu ; c'est un complément de la Samhitâ. Le Brâhmana de l'Atharvan

est encore inconnu jusqu'à présent, quoiqu'il en existe des manuscrits en Angleterre.

Le nom général de la littérature des **Brahmanas** est **Çruti**, audition, c'est-à-dire, ce qui fait l'objet de l'audition, de l'exposition, de l'enseignement, et, par là, est assez bien désigné leur caractère savant, partant exclusif: comme, du reste aussi, se rencontre assez souvent dans ces livres eux-mêmes la recommandation de ne pas communiquer leur contenu aux profanes. Il est vrai que le nom de Çruti ne s'y trouve pas encore : il paraît seulement dans les **Sûtras**. Mais il est complètement justifié par l'emploi correspondant du verbe **Çru**, qui s'y trouve souvent répété.

Quant à ce qui concerne les **Sûtras** (1), la troisième

(1) Le mot **Sûtra** se trouve pour la première fois avec ce sens dans le **Madhukânda**, un des plus modernes compléments du **Brâhmanam** du **Yajus** blanc, puis dans les deux **Grihyasûtras** du **Rik**, enfin dans **Pânini** : il signifie « fil, lien » (cf. lat. suere). Serait-il permis de voir là un terme en quelque sorte analogue au mot allemand « **Band** » (volume) ? Alors il faudrait comprendre par ce mot la réunion de feuillets, et supposer nécessairement l'existence de l'écriture (peut-être comme pour le mot que l'on rencontre pour la première fois dans **Pânini**, **Grantha**?) Les recherches sur l'origine de l'écriture indienne sont toujours malheureusement encore trop incertaines (les plus anciennes inscriptions ne remontent, selon Wilson, qu'au second siècle avant J.-C.). Néarque cependant la mentionne déjà, comme on le sait, et l'époque où il vivait s'accorde fort bien avec celle où nous pouvons probablement en général placer la naissance des **Sûtras**. Mais maintenant comme les **Sûtras** étaient principalement destinés à la mémoire, ce qui résulte de leur forme, et les explique en partie, ne pourrait-on pas en tirer une objection capitale con-

phase de la littérature védique, elle repose en général et essentiellement sur les Brâhmanas et doit être comprise comme un complément nécessaire, un progrès de plus dans la voie où déjà les Brâhmanas s'étaient engagés pour mettre tout en formules. Tandis que les Brâhmanas, qui ont pour but d'expliquer et de motiver etc. le sacrifice, ne s'occupent toujours que de certains cas particuliers du rituel, de l'exégèse, de la tradition, de la spéculation, et y ajoutent un grand nombre de travaux dogmatiques, les Sûtras se proposent de réunir tout ce qui a rapport à ces objets. La quantité des matériaux devenait trop considérable; d'un côté les détails menaçaient de faire perdre

tre l'étymologie proposée plus haut et prendre en quelque sorte le sens « de fil conducteur » comme le sens fondamental? C'est ainsi que l'étymologie ne nous donne encore que des résultats incertains pour un autre mot, qui se rapporte au même ordre d'idées, pour Axara «Syllabe.» Ce mot ne se présente pas encore, à ce qu'il parait, avec ce sens dans la Samhitâ du Rik (ou du Sâman): il y signifie au contraire partout « impérissable ». La signification « Syllabe » qui se trouve pour la première fois dans la Samhitâ du Yajus, pourrait-elle s'accorder avec ce sens primitif par l'idée de l'écriture? L'écriture est en quelque sorte l'art de rendre impérissables les syllabes et les mots, qui sans elle s'évanouissent rapidement. Ou bien ce mot renfermerait-il au fond l'idée du λογος impérissable?? —

Aufrecht me fait remarquer les deux passages do la Rik-Samhitâ, 1,164-24 (41) et X, 13,3 Langlois I, 565 IV, 235, où il est question do mesurer le discours par l'Axara, et où ce mot semble déjà signifier Syllabe. Les deux hymnes appartiennent probablement aux derniers du recueil.

Les recherches récentes de M. Weber l'ont amené à reconnaitre pour l'écriture Indienne une origine Sémitique, soit Chaldéenne v. Ind. Skizzen P. 125 sq. *(Note du trad.)*

l'ensemble, de l'autre, il devenait peu à peu impossible de traiter en même temps tous les différents points. L'étendue de l'exposition dans les détails devait céder la place à un court abrégé de l'ensemble de ces détails : mais leur nombre considérable rendait nécessaire la plus grande brièveté, pour ne pas trop charger la mémoire, brièveté qui d'ailleurs est devenue très concise et très énigmatique et cela à mesure que la littérature des Sûtras se faisait plus indépendante, et qu'on en connaissait mieux les avantages. Aussi plus ancien est un Sûtram, plus il est intelligible ; plus il est obscur, plus il annonce une origine récente (1).

Il ne faut pas croire cependant que la littérature des Sûtras s'appuie sur les Brâhmanas seuls, puisque ces derniers font en général trop ressortir le rituel du sacrifice ; et en effet, ce n'est aussi qu'une portion particulière des Sûtras, ceux qu'on nomme Kalpasûtras, ne traitant que de ce rituel, qui porte spécialement aussi le nom de Çrautasûtras, c'est-à-dire « qui sont fondés sur la Çruti. » Quant à ce qui fait le fond des autres Sûtras, nous nous en occuperons ailleurs.

A côté des Çrautasûtras se place d'abord une seconde classe de Sûtras concernant le rituel, appelés Grihyasûtras, traitant des cérémonies domestiques, qui doivent être accomplies à la naissance (et avant), au

(1) Pânini (IV, 3, 105) distingue et dans les Brâhmanas et dans les Kalpas, c'est-à-dire Kalpasûtras, ceux qui proviennent des anciens de ceux qui sont plus rapprochés de son temps.

mariage, ainsi qu'à la mort (et après) : Les noms de ces ouvrages indiquent déjà leur source, puisque, outre le nom de Grihyasûtras, ils portent aussi celui de Smârta-sûtras, c'est-à-dire « ceux qui sont fondés sur la Smriti. » Smriti, mémoire c'est-à-dire ce qui est l'objet de la mémoire, peut évidemment se distinguer de Çruti, audition, c'est-à-dire ce qui est l'objet de l'audition, seulement en ce que le premier peut s'imprimer dans la mémoire immédiatement, sans leçons ni préparations particulières. Cet objet appartient à tous, au peuple tout entier; il est dans la conscience de tous et n'a par cela même pas besoin d'être enseigné particulièrement. Les mœurs et le droit sont une propriété commune, accessible à tous; le rituel au contraire, bien que sans doute il soit de même issu primitivement de la conscience générale, se développe dans ses détails par les spéculations et les inspirations personnelles et reste par là la propriété d'un petit nombre, qui, favorisé par les circonstances extérieures, sait inspirer au peuple une crainte nécessaire pour la grandeur et la sainteté de ses institutions. Cela ne dit pas toutefois que les mœurs et le droit n'aient pas, comme la Smriti, subi peu à peu des changements considérables. Le peuple immigrant était en général beaucoup trop occupé à lutter contre les indigènes, pour pouvoir se livrer à d'autres occupations; il devait avant tout appliquer toute son énergie à se maintenir. Quand il y eut réussi et que la résistance fut brisée, il s'éveilla un matin et se vit dans les mains d'autres

ennemis, bien plus puissants, lié et enchainé : ou plutôt il ne se réveilla plus du tout ; la force physique avait été trop longuement, trop exclusivement exercée et employée au détriment de la force intellectuelle, de sorte que celle-ci finit peu à peu par s'éteindre tout à fait. Mais voici ce qui arriva avec ces ennemis. La connaissance des anciens hymnes, où l'on avait célébré dans les demeures primitives les forces de la nature, la connaissance du ritnel qui s'y rattache étaient devenues de plus en plus exclusivement la propriété de ceux dont les ancêtres avaient peut-être inventé ces hymnes, et dans la famille desquels cette connaissance s'était perpétuée par héritage. C'est encore dans leurs mains que restaient les traditions qui se rattachaient à ces chants et qui étaient nécessaires pour les expliquer. Mais la terre étrangère donne un saint attrait à ce qui vient de la patrie : et c'est pour cela que ces familles de chantres devinrent des familles de prêtres, dont l'influence se concentra de plus en plus, à mesure que le peuple s'éloignait de son sol natal, qu'il avait à soutenir plus de guerres au dehors, et que par conséquent il oubliait davantage ses anciennes institutions. Les conservateurs des antiques usages des ancêtres, de l'antique culte des dieux, se placèrent de plus en plus au premier plan, devinrent les représentants de ce culte et à la fin de la divinité elle-même ; car ils ont très habilement utilisé leur position, et fondé une théocratie, comme on n'en a pas vu un second exemple dans le monde ; et ils auraient difficilement aussi bien réussi, sans l'action énervante

exercée par le climat et la nature de l'Hindostan sur un peuple qui n'y était point accoutumé et qui se laissa séduire par leur charme. De plus les familles des petits rois, qui antérieurement avaient gouverné le peuple divisé en tribus séparées, usurpèrent une position privilégiée dans les royaumes plus considérables qui se fondèrent inévitablement dans l'Hindostan; de là l'origine de la caste des guerriers. Enfin le peuple proprement dit, les Viç, colons, fut lui-même jeté dans une troisième caste, mais conserva naturellement de son côté des priviléges sur la quatrième caste, les Çûdras, qui se composait d'un mélange de divers éléments, et était formée en partie peut-être d'une tribu ârienne, qui s'était déjà antérieurement établie dans l'Inde, en partie des anciens aborigènes (1) eux-mêmes, en partie enfin de tous les membres du peuple immigrant ou de leurs compatriotes occidentaux, qui ne voulaient pas se soumettre au nouvel ordre de choses établi par les Brahmanes. Les familles royales, les guerriers, qui, tant qu'il s'agissait de dépouiller le peuple de ses droits, se sont vaillamment rattachés aux prêtres, voulurent, quand l'œuvre de spoliation fut accomplie, se tourner contre leurs anciens alliés, et secouer le joug, que ceux-ci leur imposaient aussi; mais ce fut en vain, le colosse était trop puissant. Il ne nous reste encore dans les livres plus modernes que des

(1) Ils se distinguaient déjà des trois autres castes par leur couleur; d'où le mot Varna, couleur, pour signifier caste.

traditions obscures, que des indications isolées sur les mains sacriléges, qui osèrent toucher à la sainte, à la sacrée majesté des Brahmanes; mais il y est question en même temps des peines effroyables réservées à de tels impies. Bien des audacieux ont éprouvé le sort de Frédéric Barberousse et sont tombés dans l'oubli (1)!

Les Smârtasûtras, qui ont occasionné cette digression, nous donnent en général déjà une idée complète du Brahmanisme, et ne proviennent, soit comme annotations, soit seulement comme recueils de traditions, certainement que d'une époque où l'on était en danger de perdre, plus qu'on ne voulait, de la Smriti, la précieuse transmission de famille à famille. Bien que certainement cette tradition se fût, comme nous venons de le voir, déjà notablement modifiée dans ces familles particulières elles-mêmes, sous l'influence du Brahmanisme, cette influence ne se fit néanmoins sentir en général que dans les rapports politiques, tandis que les mœurs et les usages domestiques se conservèrent intacts dans leur ancienne forme; aussi ces ouvrages renferment-ils un riche trésor d'idées et de notions de la plus haute antiquité. Nous avons du reste à y remarquer encore les débuts de la littérature juridique, dont le contenu répond tout à fait au leur pour une partie, et dont les auteurs pour la plupart se nomment comme ceux des Grihyasûtras.

(1) Allusion aux longues luttes de Frédéric Ier avec les papes, et aux efforts du clergé pour anéantir sa mémoire. (*Note du trad.*)

Quant aux parties spécialement juridiques des codes, le droit civil, le droit criminel et le droit politique, il ne s'y trouve en effet que peu de points de liaison. Du reste, on ne les aura probablement réunis que lorsqu'un péril pressant les menaçait réellement, et que par là il devenait nécessaire d'assurer leur existence. Grâce à l'action constante de ces principes vitaux, le danger d'une destruction lente et successive n'était pas à redouter aussitôt ici, autant que pour les usages appartenant au culte domestique, mais il fallait craindre les attaques redoutables que le Budhisme, se fortifiant peu à peu, dirigeait contre la constitution Brahmanique, le Budhisme, qui né d'abord simplement d'une hétérodoxie théorique à propos du rapport de la matière avec l'esprit et d'autres questions semblables, mais dirigé avec le tems vers les points pratiques de la religion et du culte, mettait en question toute l'existence du Bhramanisme, en ce que la caste des guerriers et les classes opprimées du peuple surtout s'en faisaient une arme, pour secouer le joug excessif des prêtres. Aussi je regarde comme entièrement exact le renseignement donné par Mégasthène, à savoir que les Indiens de son tems ne rendaient la justice que ὑπο μνήμης « de mémoire », et comme dénuée de fondement cette opinion, que μνημη n'est ici qu'une fausse traduction de Smriti dans le sens de Smritiçâstra « traité de la Smriti » (1). Mais il est probable que bientôt après, par

(1) Cette manière de voir a été le mieux exposée dans le Mégasthène de Schwanbeck, p. 50, 51.

la raison mentionnée plus haut, et par suite du changement du Buddhisme en une religion anti-brahmanique, la position a changé et que l'on a composé par exemple un livre de lois de Manu (en prenant pour base le Mânavam Grihyasûtram). Mais ce code n'appartient plus à la fin de la période védique, mais au commencement de la période suivante.

De même que pour les Grihyasûtras à côté des Brâhmanas, où ne se rencontrent qu'accidentellement çà et là des points de contact, nous avons trouvé dans la Smriti un fond indépendant, de même nous réussirons à le trouver pour les Sûtras qui ont rapport à la langue, et il se présente en effet à nous dans la récitation des hymnes et des formules pendant le sacrifice. Si par conséquent ils sont à la même hauteur que les Brâhmanas, qui devaient leur naissance à la même cause, nous ne pouvons rapporter ce fait qu'aux notions sur les rapports du langage, qui les ont nécessairement précédés de beaucoup, puisqu'elles y sont supposées, mais nous ne pouvons le leur rapporter à eux-mêmes, en ce que pour nous le résultat de telles recherches particulières s'y trouve déjà réuni en un tout.

Il était donc évidemment beaucoup plus naturel avant tout de chercher à s'éclairer sur le rapport entre la prière et le sacrifice, que de faire de la forme de la prière elle-même l'objet des recherches. Plus l'acte devint sacré, plus le culte se concentra peu à peu, et plus grandit aussi l'importance des prières qui s'y rapportaient

ainsi que leur prétention à être autant que possible fixées et à rester pures. Ce qu'il y avait de plus pressé à faire pour y parvenir était de fixer le texte des prières, puis de corriger la prononciation et la récitation, enfin de conserver la tradition concernant leur origine. Ce ne fut qu'avec le tems et peu à peu, alors que leur sens littéral devenait plus étranger aux progrès du langage (et ce fait arriva naturellement beaucoup plus tard pour les prêtres, à qui ce sens était familier, que pour le reste du peuple), qu'il s'agit aussi de prendre des soins pour fixer et assurer ce sens. Afin d'atteindre ces divers buts, ceux qui le possédaient le mieux devaient bien condescendre à instruire les autres, et ainsi se formait autour d'eux un cercle de disciples voyageurs, qui allaient de l'un à l'autre, selon qu'ils étaient attirés par le renom d'un savoir spécial. Ces recherches ne se renfermaient naturellement pas dans les questions de langage ; elles embrassaient tout le cercle de la théologie brahmanique, s'étendant également aussi au culte, à la dogmatique, à la spéculation, unis tous par d'intimes liens. Nous devons en tout cas admettre chez les Brahmanes de ce temps un mouvement intellectuel très-actif, auquel leurs femmes mêmes prenaient une part réelle, et où nous pouvons chercher un motif de plus de la prééminence qu'ils conservaient et qu'ils exerçaient sur les autres classes du peuple. D'ailleurs les guerriers ne s'interdisaient pas non plus ces recherches, surtout, quand ils eurent obtenu quelque repos de leurs ennemis extérieurs. Nous avons

là une image fidèle de la période scolastique du moyen âge : des rois, dont la cour formait le centre de la vie intellectuelle, des Brahmanes, qui avec une vive émulation dirigeaient leurs recherches sur les questions les plus élevées que l'esprit humain puisse soulever, des femmes, qui avec un entrainement enthousiaste se plongeaient dans les mystères de la spéculation, imposaient aux hommes étonnés par la profondeur et la hauteur de leurs conceptions, et expliquaient dans un état, que d'après les descriptions, nous devons reconnaître comme le somnambulisme, les questions qu'on leur proposait sur les choses sacrées. Comment en réalité avaient lieu ces explications, et surtout quelle valeur absolue doit-on attacher à de telles recherches, c'est là une autre question; car enfin des subtilités scolastiques n'ont aussi aucune valeur absolue, et ce n'est surtout que la lutte et l'effort qui ennoblissent le caractère d'une telle période.

Les services que cette époque a rendus, en favorisant les recherches sur le langage, sont d'une grande importance. D'abord nous lui devons la fixation du texte des prières, puis des diverses Samhitâs, et leur rédaction. Il fut pris peu à peu à ce sujet des mesures très-minutieuses, et il existe sur l'étude, le Pâtha de ces textes aussi bien que sur leurs divers modes de conservation par l'écriture, ou par la mémoire (ce double fait est possible) des règles si spéciales, que sans doute depuis ce temps une altération du texte (les interpolations exceptées) est devenue tout à fait impossible. Les règles sur ce point, aussi bien

que celles qui traitent de la prononciation des mots et de la récitation de ces morceaux, se trouvent dans les Prâtiçâkhyasûtras, écrits, qui n'ont été connus que tout récemment (1). Un tel Prâtiçâkhyasûtra ne se rattache pas toujours seulement à la Samhitâ d'un Véda, mais il en embrasse toutes les écoles : il donne les définitions générales sur la nature des sons, sur la nature des règles euphoniques qui y sont observées, sur l'accent et ses modifications, sur la modulation du ton, etc.; de plus nous y trouvons aussi consignés tous les cas divers, où l'on remarque des changements particuliers concernant le son ou autres, et nous avons par là un excellent moyen critique pour reconnaître l'état du texte de chaque Samhitâ au temps où son Prâtiçâkhyam a été composé. Si dans quelque partie de la Samhitâ se rencontrent certaines particularités phonétiques, sans que le même fait soit présenté dans le Prâtiçâkhya, nous avons là une preuve bien évidente, que cette partie n'appartenait pas encore à la Samhitâ. Les règles sur la récitation du Véda, c'est-à-dire de sa Samhitâ, (2), dans les écoles, avec répétition de certains mots dans diverses combinaisons, donnent une image très-frappante du soin, avec lequel on cultivait cette étude (3).

(1) Par Roth dans son traité sur la littérature et l'histoire du Véda, p. 53 sq. (traduit dans le journ. de la Soc. As. du Bengale, 1848, p. 6 sq.)

(2) Rigoureusement parlant, celles-ci seulement sont : Véda.

(3) v. le beau travail de M. Ad. Régnier sur le Prâticâkhya du Rig-Véda (Journ. Asiat. av. mai 1858).

Nous avons de plus ici un riche dépôt de matériaux pour la métrique. La connaissance des lois de la métrique doit naturellement avoir été familière aux chantres des hymnes eux-mêmes. Aussi nous trouvons déjà désignés çà et là dans les hymnes du Rik les plus modernes les noms techniques de divers mètres. Dans les Brâhmanas on joue sur le mètre de la façon la plus puérile et un rapport mystique est établi entre leur harmonie et celle du monde, présentée comme en étant la base. Leur rhythme charmait trop l'esprit naïf de ces penseurs pour ne pas leur avoir donné nécessairement l'occasion de former de tels symboles. Le développement ultérieur de la métrique engagea aussi ensuite à rechercher plus spécialement ses lois, et ces recherches nous sont conservées, en partie dans les Sûtras qui traitent directement de la métrique (par ex. Nidânasûtram), en partie dans les Anukramanîs, collection particulière d'ouvrages, qui, observant l'ordre de chaque Samhitâ, citent, pour chaque hymne ou pour chaque prière, le poète, le mètre et le dieu, et qui du reste n'appartiennent probablement qu'à une époque postérieure à celle de la plupart des Sûtras, époque où le texte de chaque Samhitâ existait déjà dans sa rédaction définitive, et cela, dans la division en parties plus grandes et plus petites faite pour en régler l'étude : les parties les plus petites formaient la tâche particulière du disciple. — La conservation de la tradition concernant les auteurs et l'origine des prières se rattache ici trop intimement pour que je puisse la séparer des Sûtras qui traitent du

langage, quoiqu'elle ait donné naissance à une tout autre classe d'ouvrages. Les plus anciennes traditions à cet égard se trouvent, comme nous l'avons dit, dans les Brâhmanas eux-mêmes, où sont données en outre des traditions sur l'origine et l'auteur de telle ou telle forme du culte; en même temps que le Brâhmana se fonde souvent sur des Gâthâs, strophes d'hymne, qui s'étaient conservées à cet égard dans la bouche du peuple. Nous devons évidemment chercher dans ces légendes l'origine des Itihâsas et des Purânas postérieurs et plus considérables, qui n'ont fait qu'élargir leur cercle, mais qui du reste se développaient presque entièrement de la même manière, comme le prouvent plusieurs des anciens fragments conservés par exemple dans le Mahâbhârata. L'ouvrage le plus ancien en ce genre connu jusqu'à ce moment est la Brihaddevatâ de Çaunaka en çlokas, qui, tout en s'attachant étroitement à l'ordre de la Riksamhitâ, montre cependant déjà par le nom, qu'elle ne s'y rapporte proprement que par hasard. Son but essentiel en effet est de désigner le dieu que concerne chaque vers de la Riksamhitâ, mais elle ajoute tant de traditions à l'appui de son opinion, qu'elle doit légitimement être comptée ici. Pourtant elle n'appartient, comme les autres Anukramanîs, qu'à une époque très-postérieure à celle de la plupart des Sûtras, en ce qu'elle suppose déjà Yâska l'auteur de la Nirukti, dont il sera bientôt question, et qu'elle s'appuie essentiellement sur lui.

J'ai fait observer plus haut que les recherches sur le

sens littéral des prières prirent naissance successivement, à mesure qu'il commença à devenir partiellement obscur, et que, comme ce changement eut lieu pour les prêtres qui le possédaient plus tard que pour le reste du peuple, la langue de ce dernier dut peut-être avoir subi déjà des modifications importantes. La première chose que l'on fit pour l'intelligence du texte fut en partie de rassembler des Synonymes, qui s'expliquaient par leur ordre même, en partie surtout de réunir les mots tombés en désuétude et de les expliquer ensuite séparément dans l'exposition orale. Ces mots réunis ainsi se nommaient rangés, enlacés, Nigranthu, et par corruption Nighantu (1), et ceux qui s'en occupaient Naighantukâs. Il nous est aussi resté un ouvrage de ce genre en cinq livres, dont les trois premiers contiennent des synonymes, le quatrième expose particulièrement les termes difficiles du Véda, et le cinquième donne une classification des diverses divinités, qui se présentent dans le Véda. Nous avons encore une des anciennes leçons orales sur ce sujet, qui en forment le commentaire, sous le nom de Nirukti « interprétation », dont l'auteur est appelé Yâska : l'ouvrage se compose de douze livres, auxquels deux autres, qui lui sont étrangers, ont été ajoutés postérieurement. Les Indiens les rangent parmi les livres nommés Védângas, en même temps que Çixâ, Chandas, Jyotisham, trois opuscules très-postérieurs, sur le système phonétique, la métrique et

(1) v. Roth. Introduction à la Nirukti, p. XII.

les calculs astronomiques, et que **Kalpa** et **Vyâkaranam**, c'est-à-dire cérémonial et grammaire, deux espèces d'écrits d'un caractère général : primitivement les quatre premiers noms n'ont aussi désigné en général que l'espèce d'écrits et n'ont été appliqués que plus tard aux quatre ouvrages particuliers pour lesquels ils ont maintenant une signification spéciale. Dans la **Nirukti**, ouvrage de **Yâska**, nous trouvons les premières notions générales de grammaire. En partant du système phonétique, dont la règle était fixée dans les **Prâtiçâkhyasûtras** d'abord seulement pour chaque **Védasamhitâ**, on est allé peu à peu plus loin, d'abord à une vue d'ensemble sur le système phonétique, mais ensuite aussi aux autres parties du domaine du langage; on avait reconnu et séparé la flexion, la dérivation, la composition et fait des remarques de tout genre sur les modifications du sens des racines, qui en étaient la conséquence nécessaire. **Yâska** fait une assez longue énumération des grammairiens antérieurs, en partie avec des noms particuliers, en partie avec les noms généraux de **Nairuktâs**, **Vaiyâkaranâs**, de sorte que de là nous pouvons conclure qu'il régnait une très-grande activité dans les travaux sur le langage. L'étude de la langue doit en particulier, d'après un passage du **Kaushîtaki-Brâhmana**, avoir été poussée avec ardeur dans le nord de l'Inde, et le résultat de ce fait est aussi que de ces contrées, c'est-à-dire du nord-ouest, est venu le grammairien que l'on peut regarder comme le père de la grammaire sanscrite, **Pânini**. Mais

si Yâska ne peut déjà être compté que dans les derniers rangs de la période védique, Pânini, qu'un intervalle plus grand encore sépare de Yâska, appartient certainement à la fin extrême de cette période, soit au commencement de la suivante. Pour arriver de la simple dénomination des termes grammaticaux par le sens des mots correspondants, comme nous le trouvons dans Yâska, aux indications algébriques données par Pânini, on doit admettre dans l'intervalle une grande activité d'études. Du reste Pânini lui-même suppose déjà aussi comme connues quelques-unes de ces indications ; il faut donc le considérer, non comme ayant inventé, mais comme ayant perfectionné d'une manière rigoureuse sa méthode d'ailleurs si excellente et si complète.

Enfin la spéculation a eu à côté des Brâhmanas et après eux son développement particulier, et c'est dans cette partie, comme dans la grammaire, que les Indiens ont déployé le plus largement leur génie, souvent si merveilleusement riche en distinctions délicates, quelque naïve et obscure que soit d'ailleurs la manière dont ils y procèdent sous d'autres rapports.

Dans le dernier livre de la Riksamhitâ, on trouve plusieurs hymnes d'une nature spéculative, qui trahissent une grande profondeur, une grande concentration de la pensée au sujet du principe fondamental des choses, et qui font nécessairement supposer une époque de spéculation philosophique très-ancienne. Ceci s'accorde avec l'antique réputation de la sagesse Indienne, avec les récits



des compagnons d'Alexandre sur les gymnosophistes indiens, etc.

Aussitôt que la spéculation se fut quelque peu fortifiée, des théories et des points de vue différents ne pouvaient manquer de se présenter déjà de bonne heure, particulièrement sur l'origine du monde; car ce problème, le plus merveilleux et le plus difficile, était aussi leur question favorite; de sorte que dans chaque Brâhmana nous trouvons au moins un ou plusieurs récits sur ce point, et dans les ouvrages de ce genre plus considérables un grand nombre d'hypothèses différentes d'une nature cosmogonique. Une distinction capitale consistait naturellement dans la question de savoir si l'on a supposé une matière primitive se confondant avec le monde ou un esprit primitif (et créateur) : La dernière supposition devint peu à peu la doctrine orthodoxe; aussi est-elle représentée le plus souvent possible et presque exclusivement dans les Brâhmanas. Mais les partisans de la première opinion, qui insensiblement fut considérée comme hétérodoxe, devinrent avec le progrès de la pensée des ennemis encore plus dangereux pour l'orthodoxie; se renfermant d'abord simplement dans le domaine de la théorie, ils se tournèrent bientôt aussi vers des questions pratiques, et devinrent ainsi les fondateurs de la forme de religion, que nous connaissons sous le nom de Buddhisme. Le mot buddha « réveillé, illuminé » était originairement le surnom de tous les sages, même des orthodoxes : Ce qui le prouve, c'est d'un côté, l'emploi de la racine budh

dans les Brâhmanas, de l'autre celui du mot buddha lui-même dans les écrits védantiques les plus récents. Le rapport technique du mot est également le rapport secondaire, comme c'est le cas pour un autre mot qui s'y rattache et que les Buddhistes se sont aussi approprié entièrement plus tard comme leur bien, le mot çramana. Ici on peut démontrer aussi bien l'usage correspondant de la racine çram que du mot çramana lui-même cité à diverses reprises dans les Brâhmanas comme nom honorifique. Quand Mégasthène dans un passage cité par Strabon distingue directement deux classes de philosophes, les Βραχμαναι et les Σαρμαναι, on croit ne pas devoir comprendre encore sous ce dernier nom les mendiants Buddhistes, du moins pas encore exclusivement, en ce qu'il nomme expressément comme une partie des Σαρμαναι les ὑλόβιοι, c'est-à-dire les Brahmacârin et les Vânaprasthas, le premier et le troisième degré de la vie brahmanique. La différence entre les deux espèces de philosophes consistait probablement en ceci, à savoir que les Βραχμαναι sont les « philosophes » de naissance, ainsi que ceux qui vivaient comme pères de famille Grihastha, et que les Σαρμαναι au contraire sont ceux qui se vouaient à des mortifications particulières et pouvaient aussi appartenir à d'autres castes. Les Πραμναι dans un autre passage de Strabon (v. Lassen Indien I, 836), que, d'après les relations du temps d'Alexandre, il oppose aux Brahmanes comme des dialecticiens disputeurs et habiles, tandis qu'à ceux-ci il attribue la

physiologie et l'astronomie comme principale occupation, doivent être considérés comme identiques aux Σαρμανκι, et ce qui le prouve, c'est que l'on rapporte absolument la même chose des uns et des autres, ou bien l'on peut avec Lassen les comprendre comme prâmâna, c'est-à-dire comme ceux qui s'appuient sur le pramânam, la preuve logique, et non sur la révélation. Mais comme ce dernier terme n'est pas encore connu dans les écrits de ce temps, le renseignement de Strabon pourrait dans ce cas bien difficilement être admis pour l'époque d'Alexandre ; il n'aurait de valeur que pour un temps plus rapproché. On ne peut encore, surtout à cette époque, parler de systèmes philosophiques : il n'y a que quelques notions et des spéculations dans les parties des Brâhmanas qui s'y rapportent, dans ce qu'on nomme les Upanishads (séance, leçon) : il est vrai qu'il y règne déjà une tendance très-prononcée à formuler et à diviser, mais les recherches se renferment encore dans un domaine étroit et resserré. Puis, dans les Upanishads qui se trouvent dans les Aranyakas, c'est-à-dire dans les écrits, contenant des suppléments aux Brâhmanas et destinés spécialement aux ὑλόβιοι (1), se montre déjà un important progrès dans l'art de systématiser et d'étendre, et un bien

(1) Le nom d'Aranyaka ne se trouve que dans le Vârttika, comment. du livre de Pânini, IV, 2, 129 ; ensuite dans Manu, IV, 123. Yâjnavalkya, I, 145, dans les deux passages en opposition avec le Véda, III, 110, 309, et dans les Atharvopavishads (v. Ind. Stud., II, 179).

plus remarquable encore dans les Upanishads, qui sont isolées, c'est-à-dire qui, bien qu'appartenant peut-être originairement à un Brâhmana ou à un Aranyaka de l'un des trois plus anciens Védas, nous sont connues pourtant comme étant de la même époque, ou comme n'étant données que dans une recension due aux écoles de l'Atharva. Enfin les Upanishads, qui sont directement attribuées à l'Atharva-Véda, sont déjà des représentants complets de systèmes philosophiques perfectionnés, en partie d'une nature hétérodoxe, et descendant sous ce dernier rapport jusqu'au temps des Purânas. Mais ce qui prouve que les ouvrages fondamentaux des systèmes philosophiques qui existent actuellement, à savoir leurs Sûtras, ont été composés beaucoup plus tard que l'on ne l'a cru jusqu'ici, c'est d'une part que les noms de leurs auteurs ne se rencontrent pas encore dans les Brâhmanas et les Aranyakas les plus récents, ou du moins se présentent sous d'autres formes et dans d'autres rapports, de sorte que leur valeur moderne s'y montre par là déjà en germe et se fait pressentir; d'autre part, c'est que les noms des sages cités dans les plus anciens de ces ouvrages ne sont que partiellement identiques à ceux qui sont nommés dans les Sûtras liturgiques les plus récents; et en dernier lieu cette circonstance, que dans tous ces livres on suppose aussi bien expressément le Véda comme un ensemble, qu'on y parle directement de celles des Upanishads, que nous sommes autorisés à reconnaître comme les Upanishads réelles les plus

récentes, comme de celles qui se trouvent appartenir seulement à l'Atharva. En outre le style, la concision énigmatique, la quantité de termes techniques, quoique ne s'élevant pas encore à la puissance algébrique, font conclure à une étude spéciale florissant depuis un très-long temps, pour expliquer une perfection et une précision semblables. Aussi les Sûtras philosophiques comme le Sûtram grammatical doivent être placés au commencement de la période suivante, dans laquelle il est reconnu qu'ils ont respectivement dominé et régné.

A la fin de cet aperçu sur la littérature védique, je dois enfin nommer encore deux sciences, qui, il est vrai, ne semblent pas encore avoir formé une littérature particulière, ou du moins une littérature, dont il nous ait été transmis des restes et des documents directs, mais qui n'en ont pas moins dû recevoir déjà une culture importante, je veux dire l'astronomie et la médecine. Le culte lui-même en a été la cause première, en ce que d'un côté le soin de régler les sacrifices solennels, d'abord le matin et le soir, puis à la nouvelle et à la pleine lune, enfin au commencement de chacune des trois saisons, provoquait nécessairement des observations astronomiques, à la vérité d'abord de la nature la plus grossière, et d'un autre côté en ce que la dissection de la victime, la consécration des différentes parties à différents dieux rendaient inévitables des remarques anatomiques. Or, puisque la nature, au sentiment de laquelle l'âme des races Indo-germaniques est si particulièrement accessible, invitait dans l'Inde plus

qu'ailleurs à l'observer, il a fallu nécessairement, que l'on ait tourné déjà de bonne heure sur elle une attention particulière. Nous trouvons encore dans les parties les plus récentes de la Vâjasaneyi-Samhitâ et dans la Chândogyopanishad, « observateur des astres, » et « Astronomie » désignés expressément, de même que la connaissance des vingt-sept (vingt-huit) mansions lunaires était déjà répandue à une époque reculée. Déjà dans la Taitt-Samhitâ elles sont énumérées séparément, et rangées dans un ordre, que l'on doit nécessairement (1) placer, entre 1472 et 536 av. J.-C. Strabon dans le passage cité plus haut attribue expressément aux Βραχμαναι l'astronomie comme occupation favorite. Néanmoins ils ne sont pas encore allés loin dans cette science à cette époque, et ils se sont surtout renfermés dans l'observation du cours de la lune, du solstice, de quelques étoiles fixes, et sans doute spécialement encore dans l'astrologie.

Pour ce qui concerne la médecine, nous trouvons particulièrement dans la Samhitâ de l'Atharva plusieurs hymmes adressés à des maladies et à des plantes salutaires, dont cependant on ne peut tirer de conclusion précise. L'anatomie de l'animal était évidemment très-exactement connue, comme l'indique la dénomination très-spéciale des diverses parties dont il se compose. En outre les compagnons d'Alexandre vantent les médecins

(1) Ind. Stud. II, 240, note.

Indiens, surtout pour leur habileté à guérir les morsures des serpents venimeux.

Après avoir donné cet aperçu général de la littérature védique, nous venons maintenant aux détails, et nous nous conformerons sur ce point à la division indienne; nous prendrons chacun des quatre Védas séparément et pour chaque Véda nous traiterons dans leur ordre des écrits qui s'y rapportent.

D'abord, pour ce qui concerne le Rigvéda, spécialement la Samhitâ de ce Véda (Rigveda Samhitâ), elle existe avec une double division, l'une purement extérieure, considérant seulement l'étendue, évidemment plus moderne, l'autre ayant pour base des raisons internes et plus ancienne. La première est celle qui se divise en huit Ashtakas (huitième) à peu près d'égale grandeur, dont chacun se subdivise en huit Adhyâyas (lecture), qui de de leur côté sont de nouveau partagés en 33 Vargas (section) environ (ensemble 2006), généralement composés de 5 vers. L'autre est celle qui se divise en 10 Mandalas (cercle), 35 Anuvâkas (chapitre), 1017 Sûktas (hymnes) et 10580 Ric (vers) : elle se fonde sur la différence des auteurs, auxquels les hymnes sont attribués, et en effet le premier et le dixième Mandalam contient les chants de Rishis de différentes familles, le second Mandalam au contraire (Asht. II, 71-113) contient des hymnes, qui appartiennent à Gritsamada, le troisième (Asht. II, 114-119. III, 1-56) appartient à

Viçvâmitra, le quatrième (Asht. III, 57-114) à Vâmadeva, le cinquième (Asht. III, 115-123. IV, 1-79) à Atri, le sixième (Asth. IV, 80-140. V, 1-14) à Bharadvâja, le septième (Asht. V, 15-118) à Vasishtha, le huitième (Asht. V, 119-129. VI, 1-81) à Kanva, et le neuvième (Asht. VI, 82-124. VII, 1-80) à Angiras. Par les noms de ces Rishis, nous devons comprendre non-seulement ces personnages eux-mêmes, mais encore leurs familles. Dans les divers Mandalas, les hymnes sont rangés d'après les divinités auxquels ils sont dédiés; d'abord les hymnes consacrés à Agni, puis les hymnes adressés à Indra, ensuite ceux en l'honneur d'autres dieux : Tel est du moins l'ordre dans les huit premiers Mandalas : le neuvième est entièrement consacré au Soma, et est dans le rapport le plus étroit avec la Sâmasamhitâ, dont un tiers est emprunté à ce Mandalam, tandis que le dixième se trouve dans une relation toute particulière avec l'Atharvasamhitâ. La plus ancienne mention de cet ordre (des Mandalas) est faite dans l'Aitareya-Aranyaka, puis dans les deux Grihyasûtras d'Açvalâyana et de Çânkhâyana. Les Prâticâkhyas et Yâska ne connaissent que cette division, et nomment pour cela la Riksamhitâ, Dâçatayyas, c'est-à-dire les hymnes « divisés en dix parties », nom qui leur est donné aussi dans les Sâmasûtras. L'Anukramanî de Kâtyâyana au contraire suit déjà la division en Ashtakas et Adhyâyas. Le terme de Sûkta, pour désigner un hymne, se trouve pour la première fois dans la seconde partie du Brâhmana du Yajus blanc, les

Brâhmanas du Rik ne semblent point encore le connaître, mais bien l'Aitareya-Arânyakam, etc. La recension de la Riksamhitâ que nous avons est celle des Çâkalakas, appartenant encore spécialement, à ce qu'il semble, à la branche de cette école, qui porte le nom de Çaiçirîya. Nous ne possédons que quelques données accidentelles sur une autre recension, celle des Vâshkalas; la différence ne semble point avoir été très-considérable : une des différences capitales consiste assurément en ce que son huitième Mandalam contient huit hymnes de plus, et par conséquent cent hymnes, et qu'aussi son huitième Ashtakam se compose de cent trente-deux hymnes. Le nom des Çâkalakas est évidemment en rapport avec Çâkalya, sage souvent nommé dans les Brâhmanas et les Sûtras, que Yâska nous désigne comme l'auteur du Padapâtha (1) de la Riksamhitâ (2). D'après les renseignements contenus dans le

(1) C'est le nom d'un procédé particulier de récitation, dans lequel chaque mot du texte se trouve seul sans les changements euphoniques qu'il doit subir dans sa liaison avec le mot précédent et avec le mot suivant.

(2) Son nom semblerait-il nous mener au nord-ouest? Le scoliaste de Pânini du moins cite (sans doute d'après le Mahâbashya), Çâkala en rapport avec les Bâhîkas, v. en outre Burnouf, Introd. à l'hist. du Buddh. p. 620 sq : le passage du Sûtra dans Pânini, IV, 3, 128, n'a aucun rapport local. Cependant nous trouvons aussi Çâkyâs dans le pays de Kosala à Kapila-vastu, nom sur lequel, comme aussi au sujet des Çâkâyanin dans le Yajus, nous ne savons pas encore exactement que penser. v. la suite.

Brâhmana du Yajus blanc (le Çatapatha-Brâhmana) un Çâkalya surnommé Vidagdha (rusé?) vivait au temps de Yâjnavalkya comme maître et à la cour de Janaka, roi de Videha, et dans une rivalité et une jalousie prononcée contre Yâjnavalkya : ce dernier le vainquit et le maudit, sa tête tomba et ses ossements furent dérobés par des voleurs. De plus Vârkali (terme local pour Vâshkali) est le nom d'un des maîtres, qui sont désignés dans la seconde partie du Çatapatha-Brâhmana.

Les Çâkalas paraissent dans la tradition en rapport étroit avec les Çunakas, et on attribue en particulier à Çaunaka une quantité d'écrits (1), qu'il aurait réunis en vue de la conservation du texte (rigvedaguptaye), ainsi une anukramanî des Rishis, des mètres, des divinités, des Anuvâkas, des hymnes, un arrangement (?Vidhânam) des vers et de leurs membres, le Bârhaddaivatam cité plus haut, le Prâtiçâkhyam du Rik, un Smârtam Sûtram (2) et encore un Kalpasûtram en rapport spécial avec l'Aitareyakam, mais qu'il anéantit, lorsque son disciple Açvalâyana lui-même en eut composé un. Tous ces écrits pourraient à la rigueur venir d'un seul Çaunaka, bien que vraisemblablement, et certainement pour une partie, ils appartiennent seulement à

(1) A savoir Shadguruçishya, dans l'introduction de son commentaire de la Riganukramanî de Kâtyâyana.

(2) Sur le Grihyam de Caunaka. v. Stenzler, Ind. Stud. I, 243.

l'école qui porte son nom : or, si d'une part on lui attribue encore le second Mandalam de la Samhitâ elle-même, et que de l'autre il soit identifié avec Çaunaka, dans le sacrifice solennel duquel on dit que Santi, le fils de Vaiçampâyana, a répété le Mahâbhârata avec l'Harivança, récité par son père devant Janamejaya (II) dans une occasion précédente, la première hypothèse ne doit être naturellement comprise que dans ce sens, à savoir que la famille des Çunakas même faisait déjà partie des familles des chantres du Rik et qu'elle a occupé encore plus tard sans interruption une des premières places dans le monde et la science brahmaniques : contre la seconde hypothèse au contraire il n'y a rien à objecter directement, et il ne serait pas du moins impossible, que les deux personnages, le maître d'Açvalâyana et le sacrificateur de la forêt Naimisha (1), fussent identiques. Du reste, dans le Brâhmanam du Yajus blanc sont déjà nommés deux différents Çaunakas, l'un (Indrota) comme prêtre des sacrifices de Janamejaya (I, dans le Mahâb.) (Pârixita comme aussi dans le Mahâb. XII, 5595 sq.), l'autre (Svaidâyana) comme Audîcya, habitant le nord.

Un Pancâla Bâbhravya est nommé comme l'auteur du Kramapâthâ de la Riksamhitâ. Nous voyons donc

(1) Le sacrifice de ce Çaunaka dans la forêt Naimisha serait en tout cas à distinguer du grand sacrifice des Naimishiyas plusieurs fois mentionné dans les Brâhmanas.

que les Kurupancâlas et les Kosalavidehas (auxquels appartient Çâkalya) ont eu pour le Rik comme pour le Yajus, le principal mérite dans la fixation et la rédaction du texte, et que la dernière doit probablement être aussi, comme pour le Yajus, placée à l'époque où ils florissaient.

L'origine des hymnes eux-mêmes nous ramène il est vrai, comme je l'ai déjà fait remarquer plus d'une fois, à un temps bien antérieur. Ce qui le démontre de la manière la plus claire, ce sont les renseignements mythologiques et géographiques qu'ils renferment.

Les premiers, à savoir les rapports mythologiques, qui se trouvent dans les plus anciens hymnes du Rik, nous font remonter encore en partie à l'époque indo-germanique primitive, et renferment des restes de ses puériles et naïves idées, dont on peut retrouver la trace également chez les Germains et chez les Grecs. Par exemple, la notion du changement des âmes expirées en air, que le vent sur ses ailes conduit au lieu de leur destination, les escortant comme un fidèle limier, comme le prouve l'identité de Sârameya et d'Ερμειας (1), de Çabala et de Κερϐερος (2). De plus l'idée de la mer céleste Varuna Οὐρανος, qui entoure le monde, du ciel père Dyaushpitar Ζευς Diespiter, de la terre mère, Δημητηρ, des eaux dans le ciel semblables à des nymphes brillantes,

(1) v. Kuhn dans la Revue allemande de Haupt, VI, 125 sq.
(2) v. Ind. Stud. II. 297, sq.

des rayons du soleil pareils à des vaches qui paissent, du sombre dieu des nuages, ravisseur de ces vierges et de ces vaches, et du Dieu puissant, qui tient l'éclair et la foudre, châtie le ravisseur et le terrasse, et beaucoup d'autres choses semblables (1). Cette mythologie comparée n'est jusqu'ici reconnaissable que dans ses contours les plus extérieurs; mais sans doute elle réclamera et obtiendra peu à peu, vis-à-vis de la mythologie dite classique, une place analogue à celle que la grammaire indo-germanique comparée occupe déjà réellement vis-à-vis de la grammaire classique. Le terrain sur lequel cette mythologie s'est placée jusqu'ici tremble sous ses pas, et la nouvelle lumière, qui se lève pour elle, nous la devons aux hymnes du Rigvéda, qui nous permettent de jeter un regard dans le centre de travail, d'où elle est originairement sortie (2).

Ensuite, en second lieu, les hymnes du Rik contiennent des preuves suffisantes de leur antiquité dans les renseignements inestimables, qu'ils nous fournissent sur l'origine et le développement successif de deux cycles épiques, le cycle Persan et le cycle Indien, qui tous deux ont su entourer les simples allégories des phénomènes naturels de vêtements historiques. Tandis que dans les hymnes du Rik nous trouvons une description ornée de couleurs

(1) v. Kuhn, loc. cit. et à diverses reprises dans la Revue de philologie comparée qu'il publie avec Aufrecht (vol. I, 1851).

(2) v. Revue de la Société orientale allemande. V, 112.

poétiques du combat que se livrent au ciel la lumière et les ténèbres, représentées, ou simplement encore dans leur état naturel, ou bien déjà sous une forme symbolique comme des êtres divins, dans le Véda Persan, l'Avesta, « le combat (1) descend du ciel sur la terre, et passe de l'ordre des phénomènes naturels dans le domaine moral. Le héros est un fils qui, en récompense de l'exercice pieux du culte du Soma, est né à son père et donné pour le salut du monde entier. Le Dragon, qu'il abat, est une création du dieu du mal, armée d'une force de démon, afin de détruire la pureté dans le monde. Le poème persan entre enfin dans le domaine de l'histoire ; le combat a lieu sur la terre ârienne, le serpent (Aji Dahaka dans le Zend, Ahi (Dâsaka) dans le Véda) se transforme en Zohak le tyran sur le trône de l'Iran, et le Bien, que le belliqueux Ferêdûn (Traitana dans le Véda, Thraêtaonô dans le Zend) procure au peuple opprimé, c'est la liberté et la vie heureuse sur le sol paternel. » La tradition persane a parcouru ces phases, dans le cours de peut-être deux mille ans; elle a passé du domaine de la nature dans le domaine épique, ensuite dans celui de l'histoire. De même que pour Ferêdûn, une suite de phases pareille se montre dans Dschemshîd (Yama, Yima), une analogue dans Kaikâvûs (Kâvya Uçanas, Kava Uç) et peut-être aussi dans Kai Khosru

(1) V. Roth, dans la Revue de la Société orientale allemande, II, 216, sq.

(Suçravas, Huçravanh). Si, d'après ces données, la tradition persane s'est formée d'une façon tout homogène, la tradition indienne se présente à nous de la même manière. Déjà à l'époque du Yajurveda le sens naturel du mythe est entièrement effacé, Indra n'est plus que le dieu belliqueux et jaloux, qui triomphe par une basse astuce du maladroit Titan, et dans l'épopée indienne le mythe s'est encore en partie conservé de cette manière, en partie Indra est représenté par un héros mortel Arjuna, une de ses incarnations triomphant facilement du Titan et des rois, dans lesquels il passe pour s'être incarné. Comme les rois de Firdûsî, les personnages principaux du Mahâbhârata et du Râmâyana tombent aussi, et il ne reste pour l'histoire que les résultats généraux intéressant l'histoire des peuples, résultats auxquels est appliquée l'antique tradition des Dieux. Les individualités disparaissent, et se font reconnaître sous cette forme comme des créations poétiques.

En troisième lieu enfin, les hymnes du Rik nous donnent des renseignements sur le temps, le lieu et les rapports dans lesquels ils ont été formés et créés. Dans les plus anciens de ces hymnes, le peuple indien nous paraît comme établi sur les bords de l'Indus, divisé en une foule de petites tribus, qui se faisant mutuellement la guerre, mènent, comme agriculteurs et nomades, une vie patriarcale, mais habitent isolément en petites communautés, et sont représentées vis-à-vis les unes des autres par leurs rois qui combattent pour elles, vis-à-vis

des dieux par ces mêmes rois qui offrent un sacrifice commun. Chaque père de famille est prêtre dans sa maison, allume lui-même le feu sacré et accomplit en personne les cérémonies domestiques, adressant aux Dieux louanges et demandes; c'est seulement pour les grands sacrifices communs, en quelque sorte pour la fête des tribus, célébrés par le roi, que sont institués des prêtres particuliers, qui se distinguent par leur sagesse et par leur connaissance étendue de tous les rits nécessaires, et entre lesquels se développe peu à peu une sorte de rivalité, à mesure qu'une tribu est censée devoir à ses sacrifices une plus ou moins grande prospérité. Là éclate particulièrement l'inimitié entre les familles de Vasishtha et de Viçrâmitra, inimitié qui se prolonge durant toute l'antiquité védique, joue encore un grand rôle dans la poésie épique, et s'est conservée jusqu'aux temps les plus modernes, au point que par exemple un commentateur du Véda, qui se dit issu de Vasishtha, n'explique pas les passages dans lesquels on prétend que celui-ci a été maudit. Cette haine impérissable doit son origine à cette circonstance frivole, que l'un des petits rois de ce temps reculé désigna une fois Vasishtha au lieu de Viçvâmitra comme grand prêtre du sacrifice. — Cependant l'influence de ces prêtres, nommés par les rois, ne s'étend pas encore dans ces anciens temps au-delà du sacrifice, il n'existe pas encore de castes, tout le peuple ne fait encore qu'un, il porte encore un seul nom, celui de Viç, colon, et le chef, vraisemblablement électif, se

nomme Viçpati, titre qui s'est conservé en lithuanien (wiësz-patis, seigneur). La libre condition des femmes à cette époque est digne de remarque : nous trouvons des hymnes du genre le plus élevé, attribués à des femmes poètes et à des reines, au premier rang desquelles se place la fille d'Atri. Du reste dans l'amour, l'élément délicat. idéal est peu accentué, l'empreinte d'une sensualité naturelle et sans voile, est en général beaucoup plus apparente. Mais le mariage est chose sainte, l'homme et la femme sont tous deux maîtres dans la maison (dampatî) et approchent des dieux par une commune prière. La conscience religieuse s'exprime par l'aveu que fait l'homme, qu'il dépend des phénomènes de la nature et des êtres qui sont dits y présider, non pas toutefois sans prétendre en même temps qu'ils ont besoin de son secours et établir par là un équilibre. En conséquence la notion religieuse du péché manque complètement, et l'humble reconnaissance à l'égard des dieux est encore entièrement étrangère à l'indien. « Donne-moi, je te donne » dit-il, et il fonde là dessus un droit à la protection divine ; c'est un échange, non une grâce. Et cette libre énergie, cette puissante conscience de soi-même nous offre certainement une image de l'indien tout autre, plus virile et plus noble, que celle à laquelle nous sommes accoutumés dans les temps plus modernes. Comment ce rapport s'est-il changé peu à peu, comment la jeune énergie s'est-elle brisée et a-t-elle insensiblement disparu à mesure que le peuple s'avançait dans l'Hindostan et sous l'influence énervante du

nouveau climat, c'est ce que j'ai déjà essayé de montrer plus haut. Mais quelle a été en réalité la cause principale de l'émigration totale du peuple des bords de l'Indus bien loin au-delà de la Sarasvatî vers le Gange? c'est encore un point inconnu. Est ce la pression, exercée par de nouveaux arrivants? ou un excès de population? ou simplement l'ardent désir d'habiter les magnifiques plaines de l'Hindostan? ou peut être tout cela réuni? D'après une tradition, que nous a conservée le Brâhmana du Yajus blanc, il faut croire que l'influence des prêtres a été très grande sur ce besoin d'émigrer, influence qui poussa les rois à s'éloigner même malgré eux. — Le lien avec la première patrie sur les bords de l'Indus demeura naturellement d'abord très étroit, mais plus tard après que le nouvel ordre Brahmanique se fût complètement consolidé dans l'Hindostan, il s'y joignit un sentiment très-amer, en ce qu'aux yeux de cette caste les anciens frères de la même race, qui étaient restés fidèles aux mœurs de leurs ancêtres, passaient pour des renégats et des infidèles.

S'il est vrai que l'origine des hymnes du Rik remonte à une haute antiquité, la rédaction de la Riksamhitâ au contraire n'appartient, comme nous l'avons vu, qu'à l'époque du développement complet de la hiérarchie Brahmanique, à l'âge d'or des Kosala-Videhas et des Kuru-Pancâlas, (1) qui peuvent tout particulièrement

(1) Le Mand. X, 98, est un dialogue entre Devâpi et Çam-

en être regardés comme les représentants : c'est pourquoi il ne peut pas être douteux qu'un grand nombre d'hymnes ne proviennent soit du temps de l'immigration dans l'Hindostan, soit de l'époque même de la rédaction : ces hymnes se trouvent surtout dans le dernier livre, de telle sorte qu'un nombre relativement considérable des hymnes de ce livre revient dans l'Atharvavédasamhitâ, comme je l'ai déjà fait remarquer plus haut. La critique a maintenant la tâche de fixer approximativement pour chaque hymne séparément d'après son contenu, ses idées, sa langue et les traditions qui s'y rattachent, le temps auquel on peut l'attribuer, tâche qui n'est naturellement que fixée, et que l'on n'a pas même encore entreprise.

Les divinités, auxquelles les hymnes du Rik s'adressent principalement, sont les suivantes. D'abord Agni, le dieu du feu : les hymnes qui lui sont consacrés sont entre tous

tanu, les deux Kauravyau, comme les nomme Yâska, II, 10 : Çamtanu est nommé dans le Mahâbhârata le père de Bhîshma et de Vicitravîrya, et des deux épouses de ce dernier, Ambikâ et Ambâlikâ, Vyâsa eût pour fils Dhritarâshtra et Pându : ce Çamtanu est ainsi l'aïeul des deux derniers princes, et le bisaïeul des Kauravas et des Pândavas, qui se font la guerre dans le Mahâbhârata. D'après cela, cette guerre devrait avoir eu lieu déjà longtemps avant le temps de la rédaction de la Riksamhitâ! Mais pourtant on se demande si ce Çamtanu est le même que celui du Rik, ou, si cela était, s'il n'a pas été rattaché à la tradition épique, seulement in majorem rei gloriam : du moins Devâpi, qui d'après Yâska est son frère, a dans le Rik un autre père que dans l'épopée. v. Ind. Stud. I, 203.

les plus nombreux, et montrent assez le caractère et le but de ces hymnes de sacrifice. Il est le messager des hommes vers les dieux, il leur sert d'intermédiaire, par sa flamme brillant au loin il appelle les dieux au sacrifice, quelque éloignés qu'ils puissent être. Il est d'ailleurs honoré essentiellement comme le feu sacré terrestre, et non pas ainsi qu'on pourrait le croire, comme force naturelle. Cette force repose plutôt et avant tout dans le dieu, auquel après lui sont consacrés la plupart des hymnes, à savoir Indra. Indra est le puissant maître de la foudre, à l'aide de laquelle il déchire les sombres nuages, de sorte que les rayons célestes et l'eau peuvent descendre sur la terre pour la rendre fertile et prospère. On a consacré une foule d'hymnes et les plus beaux à ce combat, en tant que le démon malin ne veut pas lâcher sa proie, à la description générale de l'orage qui par ses éclairs soudains et le roulement de son tonnerre, par son ouragan mugissant avec fureur, fait une terrible impression sur l'esprit naïf du peuple. Mais aussi le jour naissant est salué, les aurores sont célébrées comme des vierges brillantes et éclatantes de lumière, et le globe enflammé du soleil à son apparition, à l'instant de sa victoire sur les ténèbres de la nuit, qui se dispersent dans toutes les directions, est l'objet de profonds hommages. Au brillant dieu du soleil sont demandées la lumière et la chaleur, afin que les semences et les troupeaux puissent se développer dans le bien être et le bonheur.

A côté des trois grands dieux Agni, Indra et Sûrya, nous

trouvons encore un grand nombre d'autres figures divines, particulièrement les Maruts, les vents, les fidèles compagnons d'Indra dans son combat : puis Rudra, le Dieu aux hurlements terribles, qui régit le tumultueux ouragan. Je ne puis cependant m'occuper à énumérer tout ici l'Olympe védique ; j'avais seulement à montrer en général le plan et les contours de cet antique Panthéon. A côté des puissances de la nature, nous trouvons dans la suite du développement des personnifications d'idées spirituelles et d'objets moraux ; mais le rapport qui existe entre ces puissances naturelles et le culte divin rendu à ces idées morales est d'une origine plus récente.

J'ai déjà parlé plus haut des dispositions prises pour la conservation du texte de la Riksamhitâ, ainsi que de son authenticité ; de même les ressources qui peuvent servir à l'expliquer, et qui se trouvent dans ce qui reste de la littérature védique, ont déjà été mentionnées. Ces dernières se réduisent surtout à la Nighantu et au Niruktam de Yâska. Ces deux ouvrages dans la suite du temps ont trouvé à leur tour des commentateurs : il nous reste pour la Nighantu le commentaire de Devarâjayajvan, du xve ou du xvie siècle environ, qui parle en même temps dans la préface de l'histoire de l'étude de ce traité : par conséquent elle n'a encore trouvé après Yâska qu'un seul commentateur complet, Skandasvâmin. Pour le Niruktam de Yâska, il nous a été transmis un commentaire du xiiie siècle environ, celui de Durga. Du reste, ces deux ouvrages, la Nighantu aussi

bien que le Niruktam existent sous deux formes différentes, qui, il est vrai, ne diffèrent pas l'une de l'autre d'une manière importante (ce n'est surtout que sous le rapport de la division), dont toutefois l'existence fait conclure à une transmission originairement traditionnelle, et non écrite. Nous connaissons et possédons seulement un commentaire particulier de la Riksamhitâ du xiv[e] siècle, c'est celui de Sâyanâcarya (1). « De la longue suite de siècles (2), qui séparent Yâska de Sâyana, il ne nous est resté que peu de chose d'une littérature exégétique de la Riksamhitâ, ou du moins en a-t-on peu découvert jusqu'ici. Çankara et l'école vêdântique s'étaient tournés de préférence vers les Upanishads. Toutefois un disciple de Çankara Anandatîrtha a composé au moins une glose pour une partie de la Riksamhitâ, pour laquelle une explication, due à Jayatîrtha,

(1) Quand on attribue à Sâyana et à son frère Mâdhava des commentaires sur presque toutes les parties des Védas et de plus sur différents autres ouvrages importants et étendus, il faut expliquer ce fait par cet usage habituel dans l'Inde, que les ouvrages, exécutés sur l'ordre d'un personnage haut placé, portent son nom comme s'il en était l'auteur. Encore de nos jours les Pandits travaillent pour ceux qui les paient, et leur abandonnent en propriété le fruit de leur travail. Mâdhava ainsi que Sâyana étaient tous deux ministres à la cour du roi Bukka à Vijayanagara (Colebrooke, misc. ess. 1, 301, nomme la ville Vidyânagara) et profitaient de leur position, pour donner un nouvel essor à l'étude védique. Les écrits, qui leur sont attribués montrent déjà par la différence de leur contenu et de leur style, qu'ils doivent être l'œuvre de plusieurs auteurs.

(2) v. Roth. Lit. p. 22.

et comprenant le second et le troisième Adhyâya du premier Ashtaka, se trouve à Londres dans la bibliothèque de E. I. H. (compagnie des I. O.) » Sâyana lui-même ne cite pourtant, outre le commentaire de Durga sur la Nirukti, que Bhatta Bhâskara Miçra et Bharatasvâmin comme commentateurs des Védas. Le premier a commenté le Taitt. du Yajus, non la Riksamhitâ, en citant Kâçakritsna, Ekacûrni et Yâska comme ses devanciers : pour Bharatasvâmin nous n'avons pas d'autres données, si ce n'est qu'il est aussi nommé par Devarâja dans son commentaire du Nigh., lequel mentionne encore en outre Bhattabhâskaramiçra, Mâdhavadeva, Bhavasvâmin, Guhadeva, Çrînivâsa et Uvatta. Ce dernier, nommé ailleurs Uata, a composé un commentaire de la Samhitâ du Yajus blanc, et non de la Riksamhitâ, ainsi que des commentaires des deux Prâtiçâkhyas du Rik et du Yajus blanc.

Quant à ce qui regarde les travaux dont la Riksamhitâ a été l'objet en Europe, c'est d'abord l'excellent traité de Colebrooke « on the Vedas » dans les As. Res. VIII, Calc. 1805, qui nous l'a fait connaître, ainsi que les autres Védas. Nous sommes redevables du premier texte à Rosen, en partie dans son spécimen du Rigvéda, London, 1830, en partie dans son édition du premier Ashtaka, avec traduction latine, qui a paru seulement en 1838 après sa mort prématurée. Depuis cette époque, d'autres petites parties de la Riksamhitâ ont été publiées çà et

là, texte ou traduction, particulièrement dans les excellents traités de Roth, déjà cités plusieurs fois « sur la littérature et l'histoire du Véda » Stuttgard, 1846. Actuellement la Samhitâ entière avec le commentaire de Sâyaṇa, est publiée à Oxford, par le docteur M. Müller, aux frais de la compagnie des Indes orientales, et le premier Ashtaka a paru en 1849. Une édition du texte paraît aussi en même temps dans l'Inde même, avec des extraits du commentaire. Nous attendons aussi du docteur M. Müller, des prolégomènes étendus, qui traiteront particulièrement de l'influence des hymnes du Rik sur l'histoire de la civilisation. Une traduction française par Langlois renferme déjà la Samhitâ entière (1848-1851), et naturellement est souvent d'un grand secours, bien qu'elle ne puisse être employée qu'avec beaucoup de précaution. De plus une traduction anglaise par Wilson est commencée, mais il n'en est encore paru que le premier Ashtaka.

Je vais m'occuper maintenant des Brâhmanas du Rik.

Il en existe deux, l'Aitareya-Brâhmana et le Çânkhâyana- (ou Kaushîtaki) Brâhmana : tous deux sont dans un rapport très-étroit (1), ils traitent essentiellement de la même matière, et il n'est pas rare qu'ils représentent des opinions opposées. C'est surtout dans l'arrangement de la matière qu'ils diffèrent. Tandis que

(1) v. sur ce point Ind. Stud. II, 289, sq.

nous avons dans le Çânkhâyana-Brâhmana un ouvrage méthodiquement disposé, qui s'étend d'après un plan fixe sur l'œuvre entière du sacrifice, cette méthode ne paraît pas se trouver au même degré dans l'Aitareya-Brâhmana, et en outre, le sacrifice du Soma, auquel aussi dans celui-là appartient la place principale, semble ici être traité exclusivement. Quant aux dix derniers Adhyâyas de l'Aitareya-Brâhmana, il ne se trouve dans le Çânkhâyana-Brâhmana absolument rien de correspondant; ce n'est que le Çânkhâyana-Sûtram qui les remplace : d'après ce fait, ainsi que d'après des raisons intrinsèques, il faut peut-être supposer que ces mêmes Adhyâyas ne peuvent être considérés que comme une addition postérieure à l'Aitareya-Brâhmana. Dans l'état où ils existent, l'Aitareya-Brâhmana contient quarante Adhyâyas (partagés en huit Pancikâs, groupes de cinq), le Çânkhâyana-Brâhmana trente, et peut-être est-il permis de leur appliquer la règle donnée par Pânini, V, I, 62, qui apprend comment le nom d'un Brâhmana doit-être formé, s'il contient trente ou quarante Adhyâyas, en sorte que d'après cela il serait certain qu'ils auraient existé sous cette forme du temps de Pânini. Les données géographiques ou autres, dont on pourrait tirer une conclusion pour l'époque de leur origine, ne s'y rencontrent que très-rarement : toutefois la plupart se trouvent, avec des renseignements historiques positifs, dans les derniers livres de l'Aitareya-Brâhmana, (v. Ind. Stud. I,

199 sq.) d'où il résulte particulièrement (v. VIII, 14) en tout cas, que la scène où ils figuraient était le pays des Kuru-Pancâlas et des Vaça-Uçînaras. Le Çânkhâyana-Brâhmana mentionne un grand sacrifice dans la forêt Naimisha, sacrifice que cependant il est difficile d'identifier avec celui, dans lequel, d'après la relation du Mahâ-Bhârata, ce poème fut récité pour la seconde fois. Un autre passage met particulièrement en évidence le dieu, que nous connaissons plus tard exclusivement sous le nom de Çiva, placé au-dessus de tous les autres dieux : on lui donne là entre autres les noms de Içâna, de Mahâdeva, et de là nous pouvons peut-être conclure déjà à un culte tout particulier rendu à ce dieu, mais en tout cas nous le pouvons d'après ce fait, que le Çânkhâyana-Brâhmana, (si toutefois le passage n'est pas interpolé) appartient pour l'époque aux derniers livres de la Samhitâ du Yajus blanc et à ces parties du Brâhmana de ce Véda, comme de l'Atharva-Samhitâ, dans lesquelles se trouve également cette nomenclature. Un troisième passage du Çânkhâyana-Brâhmana annonce enfin, comme nous l'avons déjà indiqué plus haut, une culture toute particulière du langage dans les parties septentrionales de l'Inde : on s'y rendait en pélerinage pour étudier la langue et au retour on jouissait d'une autorité toute particulière au sujet des questions concernant le langage.

Les deux Brâhmanas supposent déjà des travaux littéraires plus étendus; ainsi on y trouve cités les

âkhyânavidah « Versés dans la tradition », de même que souvent il y est fait allusion à une Gâthâ Abhiyajnagâthâ, sorte (kârikâ) de *versus memorialis* dont le texte y est donné. Les noms de Rigvéda, Yajurvéda, Sâmavéda, aussi bien que trayî vidyâ, pour leur réunion, se présentent à plusieurs reprises. Mais dans le Çânkhâyana-Brâhmana il est question tout particulièrement du Paingyam et du Kaushîtakam, dont les opinions sont mentionnées très souvent à côté les unes des autres et de telle sorte que l'opinion du Kaushîtakam est toujours reconnue comme la décisive. Il s'agit de savoir ce que l'on doit comprendre par ces deux expressions, si ce sont des ouvrages de la nature des Brâhmanas qui existaient déjà par écrit ou seulement encore dans la tradition orale, ou bien s'ils ne sont que la transmission traditionnelle de diverses doctrines? Dans l'Aitareya-Brâhmana la mention du Kaushîtakam et du Paingyam se trouve à un seul endroit, et cela dans la dernière partie, qui de plus est peut-être interpolée. En tout cas il résulte de là, comme on avait déjà raison de le conclure de la plus grande régularité dans la disposition, que le Çânkhâyana-Brâhmana doit être considéré comme plus récent que l'Aitareya-Brâhmana, en ce qu'il semble n'être qu'un remaniement de deux systèmes généraux du même contenu existant déjà sous des noms déterminés, tandis que l'Aitareya-Brâhmana est un ouvrage plus indépendant. Le nom de Paingya appartient à un des sages nommés dans les Brâhmanas du

Yajus blanc et ailleurs, de la famille duquel est issu Yâska Paingî (1) et probablement Pingala, l'auteur d'un traité de métrique. Le Paingîkalpah est expressément rangé par le commentateur de Pânini, probablement d'après le Mahâbhâshya, parmi les anciens Kalpasûtras, en opposition avec l'Açmarathah kalpah, que nous reconnaitrons plus bas comme une addition de l'Açvalâyanasûtra. Les Paingin sont aussi ailleurs souvent nommés dans les anciens écrits, et du temps de Sâyana il a probablement dû exister encore un Paingi-Brâhmanam, puisqu'il le cite à plusieurs reprises. Il en est de même pour le nom Kaushîtaka, qui d'ailleurs, dans le grand nombre d'endroits où il est cité, est employé directement pour le Çânkhâyana-Brâhmana lui-même. Comme l'opinion qu'il représente y est partout regardée comme la décisive, cela s'explique très bien, car nous avons dans ce Brâhmana un remaniement, dû à Çânkhâyana, de l'ensemble dogmatique recueilli par les Kaushîtakin. Dailleurs dans le commentaire de ce traité, qui l'explique seulement comme Kaushîtaki-Brâhmana, il y a de nombreux endroits cités d'un Mahâkaushîtaki-Brâhmana, de sorte que nous pouvons encore conclure qu'il y a eu un ouvrage plus considérable d'un contenu pareil, et qui serait peut-être un remaniement postérieur du même sujet. Si ensuite

(1) Les citations de Brâhmanas dans Yâska, appartiennent donc peut-être en partie au Paingyam?

ce commentaire rapporte le Kaushîtaki-Brâhmana à l'école de Kauthuma, qui ailleurs n'appartient qu'au Sâmavéda, ce rapport n'est pas encore bien éclairci. — Le nom de Çânkhâyana-Brâhmana alterne ça et là avec Sânkhyâyana-Brâhmana, toutefois la première forme de nom semble mériter la préférence : elle ne parait pour la première fois que dans le Prâtiçâkhyasûtram du Yajus noir.

Ces deux Brâhmanas du Rik sont d'un intérêt tout particulier par les nombreuses traditions et légendes que l'on y trouve, non pas il est vrai à cause d'elles, mais seulement à cause de la lumière qu'elle jettent sur l'origine de quelque hymne, ce qui naturellement ne fait aucun tort à leur valeur. Une de ces traditions, qui se trouve dans la deuxième partie de l'Aitareya-Brâhmana, la tradition de Çunah-çepa, a été traduite par Roth dans les Ind. Stud. I, 458-64 et traitée avec détail dans le même livre II, 112-23, et elle se rattache, selon lui, à une production plus ancienne, rédigée en vers. Nous devons en général supposer pour un grand nombre de ces légendes, qu'elles avaient déjà acquis dans la tradition une forme propre et complète avant d'être incorporées dans les Brâhmanas : cela résulte souvent déjà de leur langage tout archaïque comparé au reste du texte. Or les légendes ont pour nous une grande valeur sous un double rapport : d'une part en effet elles contiennent, du moins en partie, directement ou indirectement, des données historiques, souvent très simples et naturelles, mais quelquefois aussi détournées et reconnaissables seulement à la critique, d'autre part

on y trouve des points de contact avec les légendes d'une époque plus moderne dont l'origine serait sans cela restée pour la plupart dans une complète obscurité.

Pour l'Aitareya-Brâhmana nous avons un commentaire de Sâyana, et pour le Kaushîtaki-Brâhmana nous en avons un de Vinâyaka, fils de Mâdhava. A chacun de ces Brâhmanas se rattache encore un Aranyakam, partie de la forêt, qui devait être étudié dans une forêt, soit par les sages que nous connaissons d'après Mégasthène comme ὑλόβιοι, soit par leurs disciples. Cette vie des bois elle même n'est évidemment qu'une phase de développement postérieure de la contemplation Brahmanique : nous devons surtout lui attribuer la profondeur de la spéculation, l'absorption complète dans un recueillement mystique, par laquelle les Indiens se distinguent d'une façon si particulière. Ce caractère est aussi imprimé à un haut degré aux écrits qui sont désignés directement comme Aranyakas et qui ne consistent en grande partie qu'en ces Upanishads, où l'on ne peut méconnaitre en général une force de pensée hardie, puissante, quelles que soient les bizarreries qu'elles renferment.

L'Aitareya Aranyakam se compose de cinq livres dont chacun se nomme à son tour Aranyakam. Le second et le troisième livre (1) forment une Upanishad à eux seuls, et une nouvelle subdivision a lieu ici, en ce que les quatre dernières sections du second livre, qui

(1) v. Ind. Stud. I, 388 sq.

sont tout particulièrement identiques à la doctrine du système Védânta, passent par excellence comme les Aitareyopanishads. L'auteur de ces deux livres passe pour être Mahidâsa Aitareya, le prétendu fils de Viçâla et d'Itarâ, de laquelle est dérivé son nom d'Aitareya : Il est aussi en effet plusieurs fois cité dans le corps de l'ouvrage comme arbitre décisif, ce qui prouve que l'on a fait remonter avec raison jusqu'à lui les opinions exposées dans ce livre. Nous devons pour cette époque complètement éloigner la pensée qu'un maître ait consigné ses idées par écrit : il ne faisait que les exposer oralement à ses disciples, la connaissance s'en perpétuait par la tradition, jusqu'à ce qu'elle se fixât dans une forme quelconque, mais sous le nom du maître. C'est ainsi qu'il faut expliquer ce fait, à savoir que nous trouvons les auteurs de certains de ces ouvrages cités dans ces ouvrages mêmes. Les doctrines d'Aitareya du reste doivent avoir rencontré une sympathie particulière ; ses disciples ont dû être surtout nombreux, puisque nous trouvons son nom attribué aussi bien au Brâhmana qu'à l'Aranyaka, bien que par rapport au premier on n'en puisse jusqu'à ce moment donner aucune raison, et que pour le quatrième livre du dernier, nous avons le renseignement direct, qu'il appartient à Açvalâyana (1), disciple d'un Çaunaka, de même que

(1) Je trouve encore cité un Açvalâyana-Brâhmana, sans toutefois pouvoir donner là-dessus plus de détails.

ce Çaunaka passe pour avoir été l'auteur du cinquième livre de ce traité, d'après la remarque de Colebrooke sur ce point, Misc. ess. I. 47 n. Le nom d'Aitareya ne se trouve nulle part dans le Brâhmana, il n'est cité que dans la Chândogyopanishad : l'école des Aitareyin est nommée pour la première fois dans les Sâmasûtras. — D'après les nombreuses citations qui se trouvent dans le troisième livre, on peut conclure, du reste, que la famille des Mandûkas, Mândûkeyas a eu une part très-active dans le développement des opinions qui y sont représentées. Nous la trouvons en effet plus tard mentionnée comme une des cinq écoles du Rigvéda; toutefois il ne s'est rien conservé sous son nom, si ce n'est une Upanishad très-obscure, mais qui semble n'appartenir qu'à l'Atharva, et qui se tient absolument à un point d'immobilité systématique, ainsi qu'un traité de nature grammaticale, la Mândûkî Çixâ, qui pourrait remonter peut-être jusqu'aux Mândûkeyas nommés dans le Rikprâtiçâkhya.

Le contenu de l'Aitareya-Aranyakam, dans son état actuel, ne nous fournit sur le temps de sa composition aucune autre indication directe que celle-ci, à savoir que, comme je l'ai déjà fait remarquer, l'arrangement actuel de la Riksamhitâ est donné dans le second chapitre du second livre. De plus le nombre des maîtres nommés séparément est, particulièrement dans le troisième livre, très-considérable (entre autres deux Çâkalyas, un Krishna Hârîta, un Pancâlacanda), et ce fait est

peut-être une preuve de plus de sa récente origine, prouvée déjà du reste par l'esprit et la forme des opinions qui y sont exposées.

Le Kaushîtakâranyakam existe en trois livres : est-il complet ? c'est un point incertain. J'ai trouvé seulement tout récemment les deux premiers livres (1) : leur contenu se rattache plutôt au rituel qu'à la spéculation. Le troisième livre est ce qu'on appelle la Kaushîtaky-Upanishad (2), ouvrage intéressant et important à un haut degré. Son premier Adhyâya nous donne sur les notions de la route qui conduit au monde des bienheureux et sur l'entrée dans ce monde des renseignements d'une grande valeur, dont on ne peut pas encore entièrement saisir l'importance par rapport aux idées semblables chez d'autres peuples, mais où l'on peut espérer trouver de très-riches éclaircissements. Le second Adhyâya nous donne, dans les cérémonies qu'il décrit, un très-aimable tableau entre autres de la délicatesse et de l'intimité des liens de la famille. Le troisième Adhyâya est d'un prix tout à fait inappréciable pour l'histoire et le développement du mythe épique, en ce qu'il nous repré-

(1) v. le catalogue des manuscrits sanscrits de la Bibl. de Berlin, p. 19, n. 82.

(2) v. Ind. Stud. I, 392-420 : il serait en effet fort désirable de savoir sur quoi se fonde l'assertion de Poley « que le Kaushîtaki-Brâhmana se compose de neuf Adhyâyas, dont le premier, le septième, le huitième, le neuvième forment l'ouvrage du nom de Kaushîtaki-Brâhmana-Upanishad. » Je n'ai encore pu rien trouver ailleurs de pareil.

sente Indra en lutte avec ces puissances de la nature, que dans l'épopée Arjuna subjugue comme mauvais génies. Enfin, le quatrième Adhyâya renferme la seconde recension d'une tradition, qui existe aussi dans l'Aranyakam du Yajus blanc, sous une forme un peu différente, et qui expose l'éducation d'un Brahmane se croyant sage par un guerrier, Ajâtaçatru, roi de Kâçî. De plus, cette Upanishad est particulièrement riche en données géographiques, qui fournissent des renseignements sur l'époque de son origine. Ainsi dans le premier Adhyâya le nom du sage roi, qui instruit Aruni, Citra Gângyâyani nous indique évidemment Gangâ. D'après l'Adhy. II. 10, tout le monde connu de l'auteur se renferme dans la montagne du nord et celle du sud, c'est-à-dire l'Himavat et le Vindhya, détail auquel se rapporte complètement encore l'énumération des tribus voisines dans l'Adh. IV, 1 ; mais c'est surtout de la place des noms Aruni, Çvetaketu, Ajâtaçatru, Gârgya, Bâlâki, et de l'identité des légendes concernant les derniers, que ressort la parité complète de l'époque de cette Upanishad avec celle du Vrihad-Aranyakam du Yajus blanc.

Pour l'explication des deux Aranyakas, et particulièrement du second et du troisième livre de l'Aitareya-Aranyaka et du troisième du Kaushîtaki-Aranyaka, on peut se servir du commentaire de Çankarâcârya, maître, qui, vivant environ au VIII[e] siècle après J.-C., a été de la plus haute importance pour l'école Védântine, en ce que d'une part il a expliqué tous les textes védiques,

à savoir les Upanishads, sur lesquelles cette école s'appuie, et que d'autre part aussi il a commenté le Vêdânta-sûtram lui-même, et a composé une foule d'opuscules pour commenter et motiver la doctrine Vêdântine. Ses explications elles-mêmes, il est vrai, sont souvent forcées, par ce que précisement elles sont appropriées au système Vêdânta, toutefois elles ont pour nous une grande importance. Ses disciples Anandajnâna, Anandagiri, Anandatîrtha, etc., ont à leur tour ajouté des gloses à son commentaire, et nous sommes depuis quelque temps en possession de la plupart de ces commentaires ainsi que des gloses, vu que le docteur Roer, secrétaire de la société asiatique du Bengale, les a publiés, avec les Upanishads en question, dans la Bibliotheca Indica, revue consacrée seulement aux textes et paraissant sous les auspices de cette société. Malheureusement la Kaushîtaki-Upanishad n'est pas encore du nombre, non plus que la Maitrâyany-Upanishad, dont nous aurons à parler dans la suite. Mais il faut espérer que nous finirons par les avoir toutes deux. Il serait à souhaiter que l'on pût y ajouter une troisième Upanishad appartenant au Rigvêda, à savoir la Vâshkala-Upanishad, dès que le texte en serait trouvé. Cette Upanishad en effet ne nous est connue jusqu'ici que par l'Oupnekat d'Anquetil, II, 366-71, l'original doit donc avoir existé encore à l'époque de la traduction persane (faite en latin par Anquetil) des principales Upanishads, (1656), comme nous trouvons aussi la

Vâshkalaçruti souvent mentionnée dans Sâyana. Nous avons vu plus haut qu'à Vâshkala est attribuée une recension particulière de la Riksamhitâ, qui est également perdue pour nous. En conséquence cette Upanishad est le seul et misérable reste d'un cycle littéraire très-étendu. Elle repose sur une tradition souvent mentionnée dans les Brâhmanas, qui, d'après le contenu, et l'on pourrait presque dire d'après le nom, répond à la légende grecque de Gany-Mède. En effet Medhâtithi, fils de Kanva, enlevé au ciel par Indra changé en bélier, lui demande pendant leur voyage aérien, qui il est. Indra lui répond en souriant et se fait connaître à lui comme le Dieu suprême s'identifiant avec l'univers : le dieu donne comme motif de l'enlèvement que, charmé de la pénitence de Medhâtithi, il avait voulu le mettre sur le bon chemin pour trouver la vérité, et que par conséquent il ne ne devait plus avoir d'inquiétude. Quant à l'époque de cette Upanishad, on ne peut jusqu'ici naturellement rien dire, si ce n'est qu'en général elle semble avoir un air assez antique.

Descendons maintenant au troisième dégré de la littérature du Rig-Véda, aux Sûtras.

D'abord pour ce qui concerne les Çrauta-Sûtras, livres contenant la doctrine du rituel des sacrifices, nous en possédons deux, le Sûtram d'Açvalâyana en douze Adhyâyas et celui de Çânhkâyana en dix-huit Adhyâyas. Le premier se rattache à l'Aitareya-Brâhmana, le second au Çankhâyana-Brâhmana,

en empruntant même souvent à tous deux des citations littérales. Si déjà de ce fait, comme en général de toute la manière dont la matière est traitée, ressort l'âge relativement moderne des Sûtras, il existe pourtant aussi des renseignements directs plus étendus. Ainsi le nom d'Açvalâyana remonte probablement à Açvala, que nous trouvons mentionné dans l'Aranyaka du Yajus blanc comme le Hotar de Janaka, roi de Videha (v. Ind. Stud. I,441). En outre la formation du mot par l'affixe âyana (1) nous ramènerait peut-être au temps des écoles entièrement constituées (ayana)? Quoiqu'il en soit, des noms ainsi formés ne se rencontrent que rarement dans les Brâhmanas eux mêmes, on ne les voit que dans leurs parties les plus modernes, et ils prouvent par là en général une époque déjà récente. Avec ces détails s'accordent aussi les données, que l'on peut trouver dans l'Açvalâyana Sûtra. D'abord parmi les maîtres qui y sont cités se trouve un Açmarathya, dont le scoliaste de Pânini IV, 3, 105, vraisemblablement d'après le Mahâbhâshya, considère le Kalpa (doctrine) comme appartenant au nouveau Kalpa présenté dans cette règle en opposition

(1) Comme dans Agniveçyâyana, Alambâyana, Aitiçâyana, Audumbarâyana, Kândamâyana, Kâtyâyana, Khâdâyana, Drâhyâyana, Plâxâyana, Bâdarâyana, Mândûkâyana, Rânayana, Lâtyâyana, Lâbukâyana (?) Lâmakâyana, Vârshyâyani, Çâkatâyana, Çânkhâyana, Çâtyâyana, Çandilyâyana, Çâlamkâyana, Çaityâyana, Çaulvâyana, etc.

avec les anciens Kalpas. Or, si déjà les autorités d'Açvalâyana passent pour modernes, ceci doit naturellement s'appliquer à lui à un plus haut dégré; en conséquence nous concluons, en supposant que cette opinion provienne du Mahâbhâshya, qu'il fut à peu près contemporain de Pânini. Un autre maître cité par Açvalâyana, Taulvali, est nommé directement par Pânini (II-4, 61), et cela comme appartenant aux prâncas «orientaux». A la fin il y a une énumération d'un intérêt spécial, celle des différentes familles de Brâhmanes et leur distribution dans les familles de Bhrigu, d'Angiras, d'Atri, de Viçvâmitra, de Kaçyapa, de Vasishtha et d'Agastya. — Les sacrifices sur les bords de la Sarasvatî, dont je parlerai dans la suite, ne sont ici que brièvement cités, et cela avec quelques différences dans les noms, qui devront être considérées comme une altération moderne. — Nous avons du reste déjà fait connaitre Açvalâyana comme l'auteur du quatrième livre de l'Aitareya-Aranyaka, aussi bien que comme disciple de Çaunaka, qui, comme le dit la tradition, anéantit son propre Sûtram par amour pour l'œuvre de son disciple.

Le Sûtram de Çânkhâyana présente en général une couleur en quelque sorte plus antique, en ce que il suit entièrement la manière des Brahmânas, surtout dans le quinzième livre et dans le seixième. Le dix-septième et le dix-huitième sont une addition postérieure, et se trouvent aussi comptés et commentés à part; ils correspondent

aux deux premiers livres du Kaushîtaki-Aranyaka.

Quant à ce qui concerne le contenu des deux Sûtras dans les détails aussi bien que leur rapport réciproque, je ne suis pas provisoirement en état de donner sur ce point des renseignements plus précis, car je ne les connais que superficiellement. Je conjecture que leur différence repose peut-être aussi sur des motifs empruntés aux lieux, et que le Sûtram d'Açvalâyana, comme l'Aitareya-Brâhmana, peut appartenir à la partie orientale de l'Hindostan, le Sûtram de Çânkhâyana au contraire comme son Brâhmana, plutôt à la partie occidentale (1). L'ordre du cérémonial est dans les deux à peu près le même; mais les grands sacrifices des rois, etc., à savoir vâjapeya (sacrifice pour la prospérité des récoltes), râjasûya (sacre du roi), açvamedha (sacrifice du cheval), purushamedha (sacrifice humain), sarvamedha (sacrifice général), sont traités dans Çânkhâyana d'une manière bien plus étendue.

Pour Açvalâyana je trouve mentionné un commentaire de Nârâyana, le fils de Krishnajit, petit fils de Çrîpati. Un autre, du même nom, mais fils de Paçupatiçarmam, a fait une Paddhati (abrégé) de Çânkhâyana, et cela à l'exemple d'un Brahmadatta : Quand vivait-il ? Cela est incertain ; c'était vraisemblablement au XVI[e] siècle : d'après sa propre relation il vient de Malayadeça. En outre nous avons pour le Sûtram

(1) Peut-être à la forêt Naimisha? v. plus bas p. 130.

de Çankhâyana le commentaire de Varadattasuta Anarttîya : trois Adhyâyas en ont été perdus, le neuvième, le dixième, le onzième, et remplacés par Dâsaçarman Munjasûnu. Pour les deux derniers Adhyâyas, dix-septième, dix-huitième, il existe un commentaire de Govinda. Que ces commentaires aient été précédés par d'autres perdus pour nous, c'est ce qui est évident; de plus Anarttîya le dit expréssement.

Des Grihyasûtras du Rig-Véda il ne nous reste que les deux d'Açvalâyana (en quatre Adhyâyas) et de Çânkhâyana (en six Adhyayas), celui qui est attribué à Çaunaka est à la vérité souvent mentionné, mais il parait qu'il n'existe plus.

Le contenu de ces deux ouvrages est dans les points essentiels identique, quelque grandes que soient leurs différences dans les détails, surtout dans l'arrangement et la distribution de la matière. D'abord ils traitent, comme je l'ai déjà exposé plus haut (page 72), des cérémonies qui doivent être accomplies dans les diverses phases de la vie de famille et de la vie conjugale, avant et après la naissance, au mariage, à la mort et après la mort. Mais en outre on y dépeint des mœurs et des usages d'une nature très-différente, et « surtout les formules ainsi que les traditions, qui doivent être récitées dans différentes occasions, portent une empreinte d'antiquité toute particulière et nous ramènent plus d'une fois au temps qui précède l'établissement du Brahmanisme » (v. Stenzler Ind. stud. II, 159).

Ce sont des idées populaires et superstitieuses qui s'y font voir particulièrement ; elles nous montrent ainsi le culte des astres, l'astrologie, les présages, la magie, surtout la manière d'adorer et de se rendre propices les puissances malfaisantes de la nature, et le moyen de résister à leur maligne influence, etc. Ce qui prouve l'époque moderne de la composition de ces ouvrages, c'est surtout le pitritarpanam, le sacrifice aux mânes, où les ancêtres sont cités isolément par leur nom, coutume qui par elle-même peut être fort ancienne (puisque nous trouvons tout à fait l'analogue dans les Yeshts et les Nerengs des Parsis), mais que nous ne voyons ici appliquée qu'à une époque très-récente, comme cela ressort des noms mêmes. En effet non seulement on cite les noms des Rishis de la Riksamhitâ dans leur ordre actuel, mais on y trouve encore tous les noms, qui se présentent à nous comme particulièrement significatifs pour la formation des diverses écoles du Rik, pour ses Brâhmanas et ses Sûtras, tels que Vâshkala, Çâkalya, Mândûkeya, Aitareya, Paingya, Kaushîtâka, Çaunaka, Açvalâyana et Çankhâyana lui-même, etc. A ces noms s'en rattachent encore d'autres, qui jusqu'à présent ne nous sont pas encore connus autrement, et de plus ceux de trois femmes sages, dont l'une Gârgî Vâcaknavî se présente souvent à nous dans le Vrihad-Aranyaka du Yajus blanc à la cour de Janaka, tandis que la seconde est inconnue, et que le nom de la troisième, Sulabhâ Maitreyî, d'un côté est mis en rap-

port dans les traditions du Mahâbhârata avec ce même Janaka (1), de l'autre nous ramène aux Saulabhâni Brâhmanâni, que le scoliaste de Pânini, IV, 3, 105, sans doute d'après le Mahâbhâshya, cite comme exemple des nouveaux Brâhmanas indiqués par cette règle.

Immédiatement après les Rishis de la Riksamhitâ sont cités encore des noms et des ouvrages, qui ne se rencontrent nulle part ailleurs dans la littérature védique, à savoir dans le Çânkhâyanagrihyam : Sumantu-Jaimini-Vaiçampâyana-Paila-Sûtra-bhâshya..., et dans l'Açvalâyanagrihyam de même : Sumantu-Jaimini-Vaiçampâyana-Paila-Sûtra-bhârata-mahâbhârata-dharmâ-câryâh. Le second passage est évidemment le plus récent, et si nous ne pouvons pas encore par là penser au Mahâbhârata actuel sous sa forme présente, néamnoins, en même temps que le Vaiçampâyanah mahâbhâratâcâryah, qu'il semble supposer, il a dû déjà en tout cas exister, d'après ce même passage, un ouvrage plus considérable, qui traitait la même tradition, et qui sert de fond à notre texte actuel, de même que de ce passage il semble ressortir aussi que cette même matière a été traitée de nouveau par Jaimini, travail qui n'aurait eu qu'une ressemblance éloignée avec notre Jaiminibhâ-

(1) Sulabha est chez les Buddhistes le nom de l'oncle de Buddha : v. Schiefner, vie de Çâkyamuni, p. 6.

rata actuel. Du reste nous trouverons dans la suite établi plus d'une fois que l'origine de l'épopée appartient surtout au même temps que la formation méthodique de la littérature védique. Un Sûtram de Sumantu, un Dharma de Paila nous sont complètement inconnus: Seulement, à une époque plus récente, dans les Purânas et dans la littérature juridique proprement dite, je trouve attribué à Sumantu un ouvrage, à savoir un Smriti-çâstram, tandis qu'ils attribuent à Paila, dont le nom d'ailleurs se trouve déjà dans Pân. IV, 1, 118, la révélation du Rigvéda, ce qui nous autorise au moins à conclure qu'il eut une part spéciale dans la formation définitive de son école. Mais il est possible, et peut-être le préférerais-je, d'interpréter encore tout autrement le passage d'Açvalâyana, et cela de telle sorte que les quatre noms propres ne soient en aucun rapport spécial avec les quatre noms d'ouvrages, mais qu'ils soient complètement indépendants les uns des autres, comme nous devons évidemment le supposer pour le Çânkhâyana-grihyam (1) : ce qui se présente ensuite à l'esprit, c'est de

(1) La signification du mot bhâshya dans ce dernier morceau ressort du Prâtiçâkhyam du Yajus blanc, où I, I, 19, 20, les mots vedeshu et bhâshyeshu se trouvent placés en opposition, de même que dans le Pratiçâkyam du Yajus noir, II, 12, chandas et bhâshâ, et dans Yâska anvadhyâyam et bhâsha. Il faut ainsi comprendre par là « Ecrits en bhâshâ », pourtant ici le sens du mot est plus étendu que dans ces ouvrages et se rapproche de l'emploi qu'en fait Pânini. J'y reviendrai plus loin avec plus de détails. — Le mot bhâshya se trouve aussi dans

se demander de quelle manière les Purânas ont réparti la révélation des Védas, en attribuant l'Atharvavéda à Sumantu, le Sâmavéda à Jaimini, le Yajurvéda à Vaiçampâyana, le Rig-véda à Paila. Du reste, dans chacun de ces deux cas on doit admettre avec Roth, qui pour la première fois a fait remarquer le passage d'Açvalâyana, (loc. cit. p. 27) que les deux passages, aussi bien dans Acvalâyana que dans Çânkhâyana, ont été embellis par une interpolation plus récente : car autrement l'époque des deux Grihyasûtras serait trop rapprochée ! Car bien que déjà de la nature de ces deux passages, dans l'Açvalâyanagrihya aussi bien que dans le Çânkhâyanagrihya (qui du reste aussi diffèrent essentiellement encore dans les détails), il ressorte suffisamment que la littérature du Rig-Véda y est déjà supposée comme ayant atteint son développement complet, pourtant le ton qui règne dans ces deux ouvrages est toujours encore jusqu'à un certain point archaïque. Existe-t-il une liaison entre le Smritiçâstra de Çankha et le Grihyasûtra de Çânkhâyana, c'est ce qui n'est point encore éclairci.

Pour les deux Grihyasûtras, il existe des commentaires du même Nârâyana, qui a aussi commenté le Çrautasûtram d'Acvalâyana ; ils appartiennent pro-

l'âcvalâyanagrihya. v. cat. des mss. sansc. de la bibl. de Berlin, p. 481,

blablement au xv[e] siècle (1) De plus on trouve pour le Grihyasûtra comme pour le Çrautasûtra beaucoup d'opuscules dont le contenu tantôt explique, tantôt abrège et formule, entre autres une Paddhati pour le Çânkhâyanagrihya de Râmacandra qui vivait dans la forêt Naimisha au milieu du xv[e] siècle : peut-être regarderais-je cette forêt Naimisha comme l'endroit où le Sûtram même a pris naissance : peut-être est-ce pour cela que la tradition de ce fait s'y était conservée particulièrement.

Le Prâtiçâkhyasûtram de la Riksamhitâ en question appartient à Çaunaka, déjà plusieurs fois cité, le maître d'Açvalâyana. Cet ouvrage, d'une grande étendue, est composé en Çlokas, divisé en trois Kândas, dont chacun en six Patalas, et renferme en tout 103 Kandikâs. Les premiers renseignements sur ce traité sont dus à Roth, loc. cit. p. 53 sq. D'après la tradition, il est d'une origine plus ancienne que les Sûtras d'Açvalâyana cités tout à l'heure, qui, comme on le sait, ne proviennent que du prétendu disciple de l'auteur : appartient-il réellement à ce dernier, et n'est-il pas plutôt sorti de son école, c'est ce qui doit jusqu'à ce moment rester indécis. Les noms qui y sont cités sont en partie les mêmes que ceux que nous trouvons dans la Nirukti de Yâska et dans le Sûtram de Pânini. Du reste le con-

(1) Le même nom est donné encore à deux gloses du commentaire de Çankara de la Praçnopanishad et de la Mundakopanishad; leur auteur pourrait bien être le même que celui-ci.

tenu du livre lui-même est encore peu connu dans ses détails : il y a un intérêt particulier dans les passages qui traitent en général de la bonne et de la mauvaise prononciation des mots. Nous avons de cet ouvrage un excellent commentaire de Uata, et ce commentaire s'annonce dans la préface comme le remaniement d'un commentaire plus ancien, composé par Vishnuputra. — Il faut regarder comme un abrégé et comme un complément partiel du Prâtiçâkhyasûtra, l'Upalekha, petit traité, qui passe pour Pariçishtam (supplément) et a été lui-même à son tour commenté plusieurs fois.

Il faut nommer ici encore quelques autres petits écrits qui à la vérité portent le nom pompeux de Védânga, membre du Véda, mais qui, comme je l'ai déjà fait remarquer plus haut (v. p. 84), ne doivent être considérés que comme des suppléments plus modernes ajoutés à la littérature du Rig-Véda : la Çixâ, le Chandas, le Jyotisham. Tous les trois existent dans une double recension, selon qu'ils sont attribués, comme on le prétend, au Rig-Véda ou au Yajurvéda. Le Chandas est essentiellement pareil dans les deux recensions, et nous devons le reconnaître comme le Sûtram de la métrique attribué à Pingala. Du reste il est aussi, comme les deux autres opuscules, d'une origine très récente, il désigne par exemple, selon le procédé particulier aux Indiens, les nombres par des mots, ainsi que les pieds des vers par des lettres, et traite des mètres les plus perfectionnés, qui ne se trouvent que dans la poésie plus récente. La

partie, qui traite des mètres védiques, est peut-être plus ancienne. Les maîtres qui y sont cités ont du reste en partie des noms relativement anciens, ce sont Kraushtuki, Tândin, Yâska, Saitava, Râta et Mândavya. Les recensions qui diffèrent le plus entre elles sont les deux de la Çixâ et les deux du Jyotisham. On fait remonter la première pour les deux ouvrages directement à Pânini, la dernière à Lagadha, soit Lagata, nom qui ne se trouve pas ailleurs dans la littérature indienne. (1) Outre la Pâninîyâ Çixâ nous en avons encore une autre, portant le nom des Mândûkas, qui peut-être se rattache d'une manière plus directe au Rik et qui du moins est en tout cas plus importante que la première. Ce qui prouve du reste l'ancienneté du mot Çixâ pour les recherches phonétiques, c'est cette circonstance, à savoir que nous trouvons dans le Taitt. Arany. VII, 1 une section commençant ainsi : « Nous voulons expliquer la Cixâ », et donnant ensuite les titres de la démonstration qui y sera jointe (Ind. Stud. II, 211) et qui, suivant ces titres, doit s'être étendue sur les lettres, l'accent, la quantité, l'articulation et l'harmonie, ainsi que sur les objets, qui sont traités dans les deux Çixâs que nous possédons.

Des écrits nommés Anukramanîs dans lesquels le

(1) Reinaud dans son mémoire sur l'Inde p. 331-332, cite d'après Albîrûni un Lâta, qui passait pour l'auteur de l'ancien Suryasiddhânta : peut-être est-ce ce Lagadha, Lagata? D'après Colebrooke, II, 409 Brahmagupta cite un Lâdhâcârya : ce nom pourrait aussi remonter à Lagadha.

mètre, le dieu, l'auteur des divers hymnes sont cités par ordre, il nous est en resté plusieurs pour la Riksamhitâ, entre autres une Anuvâkânukramanî de Çaunaka et une Sarvânukramanî de Kâtyâyana. Nous avons pour les deux ouvrages un excellent commentaire de Shadguruçishya, dont l'époque, aussi bien que le nom véritable, est inconnue ; il énumère lui-même les noms de ses six maîtres, d'après le nom desquels il a formé le sien : ce sont Vinâyaka, Triçûlânka, Govinda, Sûrya, Vyâsa et Çivayogin, et il met leurs noms en rapport avec ceux des dieux qui y correspondent. — J'ai déjà mentionné plus haut (p. 83) le Bârhaddaivatam, autre ouvrage dont il faut parler ici, et j'ai dit qu'il est attribué à Çaunaka et qu'il est d'une très-grande importance par l'abondance des traditions mythiques et des légendes qu'il renferme. Des communications de Kuhn sur ce point (Ind. Stud. I, 101-20) il ressort du reste, que l'ouvrage est d'une origine assez récente, en ce qu'il se rattache surtout au Niruktam de Yâska, et qu'il n'appartient probablement à Çaunaka qu'en tant qu'il est sorti de son école. Outre les maîtres nommés par Yâska, il en mentionne encore quelques autres, tels que Bhâguri et Açvalâyana, il suppose aussi l'existence de l'Aitareyakam, du Bhâllavibrâhmanam, du Nidânasûtram, puisqu'il les cite à plusieurs reprises. Comme l'auteur suit exactement l'ordre des hymnes observé dans la Samhitâ, il se présente pour la recension du texte qu'il avait sous les yeux quelques différences

avec celui qui nous reste des Çâkalâs : en effet çà et là il se rapporte directement au texte des Vâshkalâs, qu'il doit conséquemment avoir eu aussi sous les yeux. — Enfin il faut citer encore les écrits nommés Rigvidhânas etc., qui portent encore en partie, il est vrai, le nom de Çaunaka, mais qui n'appartiennent probablement qu'à l'époque des Purânas : ils traitent de la puissance mystique et merveilleuse du débit des hymnes du Rik ou même simplement des vers isolés etc. Il se trouve encore une foule de semblables Pariçishtas (additions) sous divers noms, ainsi un Bâhvricapariçishtam, un Çânkhâyanap., un Açvalâyanagrihyap., etc.

J'arrive maintenant au Sâmavéda (1).

La Samhitâ du Sâmavéda est une anthologie extraite de la Riksamhitâ comprenant les vers de cette Samhitâ, qui doivent être chantés dans les cérémonies du sacrifice du Soma.. L'ordre des vers, à ce qu'il semble, est réglé d'après la suite de ces cérémonies, et l'on ne doit pas ici, commme pour les deux Samhitâs du Yajus, prétendre à un enchaînement continu ; mais, à proprement parler, il faut considérer chaque vers en lui-même, et il ne reçoit son véritable sens que si on le rattache à la cérémonie à laquelle il appartient. Tel est

(1) v. Ind. Stud, I, 23-66.

du moins le rapport pour la première partie de la Sâmasamhitâ, qui se divise en six Prapâthakas, dont chacun (1) se compose de dix Daçat, Décades, et chaque décade a dix vers, division qui a déjà existé à l'époque de la seconde partie du Çatapatha-Brâhmana et dans laquelle les différents vers sont partagés d'après les divinités, auxquelles ils sont consacrés : ainsi les douze premières décades renferment les formules adressées à Agni; les onze dernières, celles à Soma; les trente-six du milieu sont la plupart adressées à Indra. La seconde partie de la Sâmasamhitâ au contraire, qui se divise en neuf Prapâthakas, dont chacun se subdivise en deux ou trois sections, cite toujours plusieurs vers d'une même catégorie, ordinairement trois, qui forment un groupe distinct et dont le premier a déjà le plus souvent sa place dans la première partie : ici le principe de la division est jusqu'à présent encore obscur. Si la Samhitâ nous présente ces vers encore sous leur forme de Ric, bien qu'avec les accents du Sâma, nous avons encore de plus quatre Gânas, livres de cantiques, dans lesquels ils existent sous leur forme de Sâma : c'est-à-dire que quand ils sont chantés, l'allongement et la répétition des syllabes, l'intercalation de syllabes nouvelles, qui doivent servir de soutien au chant, et d'autres moyens semblables leur font subir un plus grand changement et par là seulement ils sont transformés en Sâman. Deux

(1) A l'exception du dernier qui ne renferme que neuf décades.

de ces livres de cantiques, le Grâmageyagânam (faussement Veyagânam) en dix-sept Prapâthakas, et le Aranyagânam, en six Prapâthakas, se rattachent aux Ric contenues dans la première partie de la Samhitâ : le premier est destiné à être chanté dans les Grâmas, lieux habités, le second à l'être dans la forêt : leur ordre est fixé par une Anukramanî relativement très-ancienne, qui mentionne en effet le nom d'un Brâhmana, à savoir Rishibrâhmana. Les deux autres Gânas, le Uhagânam, en vingt-trois Prapâthakas, et le Uhyagâm, en six Prapâthakas, se rattachent aux Ric contenues dans la seconde partie de la Samhitâ : leur rapport mutuel a besoin d'un examen encore plus approfondi. Chaque Ric transformée ainsi en Sâman a un nom technique particulier, qui le plus souvent vient sans doute du premier inventeur de cette forme, mais qui souvent est emprunté à d'autres rapports, et qui du reste à l'ordinaire est placé dans les manuscrits avant le texte cité. Comme chaque Ric peut être chantée sous des formes très-variées (dans chacune desquelles elle porte un nom particulier), le nombre des Sâman est à proprement dire tout à fait illimité et naturellement bien plus considérable que le nombre des Ric contenues dans la Samhitâ. De ces dernières, le nombre est de 1549 (1), et il n'y en

(1) Benfey par erreur en indique 1472, ce que j'ai faussement écrit d'après lui (Ind. Stud. I, 29). Le nombre cité est emprunté à un travail de Whitney, qui trouvera bien sa place dans les

que 70 dont l'existence dans la Riksamhitâ ne soit pas encore prouvée : la plupart sont empruntées au huitième et au neuvième Mandalas.

Quant à l'ancienneté des leçons de la Sâmasamhitâ par rapport à celles de la Riksamhitâ, j'en ai déjà parlé plus haut (p. 62). Il ressort de là en tout cas que les Ric, qui forment la première, ont été empruntées à ses hymnes à une époque plus ancienne, où leur réunion comme Riksamhitâ n'avait pas encore eu lieu, de sorte que, jusqu'au moment de cette réunion, ils ont souffert dans la bouche du peuple mainte altération qui a été épargnée aux Ric, employées comme Sâman et ainsi protégées par le culte. J'ai déjà mentionné ce fait, qu'il ne se trouve compris dans la Sâmasamhitâ aucun vers des hymnes de la Riksamhitâ, que l'on doit reconnaître comme les plus modernes; ainsi aucun Sâman n'est emprunté au Purushasûkta, du moins dans les recensions ordinaires; car l'école des Naigeyas en a admis certainement les cinq premiers vers dans le septième Prapâthaka de la première partie qui lui est propre. Du reste la Sâmasamhitâ, comme complétement indépen-

« Indischen Studien ». Le nombre total des Ric contenues dans la Sâmasamhitâ est de 1810 (585 dans la première partie, et 1225 dans la seconde) : mais il faut en déduire 261 comme répétitions, en ce que 249 de la première partie sont répétées dans la seconde, trois sont citées deux fois dans la seconde partie, et enfin neuf des Ric, qui n'existent que dans cette même seconde partie, s'y trouvent deux fois.

dante, ne nous fournit aucune indication sur l'époque approximative de sa composition. Elle existe sous deux recensions présentant du reste peu de différences, dont l'une appartient à l'école des Rânâyanîyas, l'autre à celle des Kauthumas : une subdivision de cette dernière est l'école des Negas, Naigeyas, citée plus haut, dont il nous reste du moins deux Anukramanîs, indiquant les divinités et les Rishis auxquels se rapportent les différents vers. On ne peut retrouver jusqu'à présent aucun de ces trois noms dans la littérature védique ; seulement dans les Sûtras du Sâma-véda lui-même le premier et le second sont du moins nommés, mais le nom des Negas ne s'y rencontre même pas. — Le texte des Rânâyanîyas a été édité en 1842 et traduit par le missionnaire Stevenson, qui a tenu rigoureusement compte du commentaire de Sâyana; depuis 1848, nous avons encore une édition enrichie d'un glossaire complet et de beaucoup d'autres matériaux, avec une traduction que nous devons au prof. Benfey, à Gœttingue.

Autant la Samhitâ du Sâmavéda est pauvre par elle-même en données quelconques, qui pourraient nous éclairer sur son époque, autant le reste de la littérature de ce Véda est riche sur ce point, et en particulier d'abord les Brâhmanas.

Le premier et le plus considérable est le Tândyam Brâhmanam, que le nombre de ses vingt-cinq livres a fait appeler aussi Pancavinçam. Le contenu lui-même est à la vérité en général très-peu récréatif, en ce que

les puérilités mystiques y dépassent souvent toute mesure, comme du reste les sectateurs du Sâmavéda les ont poussées au plus haut degré; toutefois l'ouvrage renferme dans sa vaste étendue une foule de légendes, ainsi que des renseignements du plus haut intérêt. Les sacrifices du Soma, à la célébration seule desquels il se rapporte, ainsi qu'à la récitation qui y a lieu des Sâman cités sous leur nom technique, sont célébrés d'une façon très-variée; et on y voit particulièrement une division de ces chants, selon que les sacrifices durent un jour, ou plusieurs jours, ou enfin plus de douze jours. Les derniers se nomment Sattram, séance, ne doivent être célébrés que par les Brahmanes, c'est-à-dire par un grand nombre d'entre eux, et peuvent durer cent jours ou même plusieurs années. De ces nombreuses cérémonies rendues par là nécessaires, chacune porte son nom particulier, emprunté à l'objet, pour lequel elle est célébrée, ou au sage qui l'a accomplie pour la première fois, ou à d'autres rapports. On n'a pas encore examiné jusqu'à quel point l'ordre de la Samhitâ est observé ici, mais en aucun cas nous ne pouvons admettre que, pour tous les divers sacrifices, qui se trouvent énumérés dans le Brâhmana, les prières correspondantes existent déjà dans la Samhitâ; au contraire, cette dernière ne mentionnera que les vers qui en général sont à chanter dans tous les sacrifices du Soma, et nous devons reconnaître le Brâhmana justement comme le supplément qui nous donne les modifications pour les divers sacrifices, et par-

ticulièrement pour ceux, qui n'ont été institués que plus tard. Tandis que, comme nous l'avons vu plus haut (p. 68), la réunion des vers du Rik par l'Hotar à l'usage de la récitation porte le nom de Çastram, un choix de divers Sâman réunis en un tout s'appelle ordinairement Uktham (rac. vac, parler), Stoma (rac. stu, louer), ou Pristham (rac. prach, prier), et ils conservent aussi de leur côté, comme ces Çastras, leur nom particulier.

Quant à l'époque de la composition du Tândyam Brâhmanam, on trouve des renseignements fort importants en partie dans les sacrifices très-explicitement décrits qu'on célébrait sur les bords de la Sarasvatî et de la Drishadvatî, en partie dans les Vrâtyastomâh, c'est-à-dire dans ces sacrifices, par lesquels les Indiens menant la vie des âriens, mais non celle des brahmanes, gagnaient leur entrée dans la société brahmanique. Ces derniers sacrifices sont précédés d'une description du costume et du genre de vie de ceux qui devaient les offrir : « ils s'avancent sur des chariots découverts, sont armés d'arcs et de lances, portent des turbans, des robes bordées de rouge avec des bouts flottants, des chaussures et des peaux de moutons repliées en double ; leurs chefs se distinguent par un vêtement brun et un collier d'argent : ils ne se livrent ni à l'agriculture ni au commerce, vivent dans une continuelle confusion de droits, parlent le même langage que les Saints brahmaniques, mais appellent, des mots facilement prononcés : difficiles à prononcer. » Ce dernier détail se rapporte probable-

ment aux différences de dialecte du **Prâcrit**, à l'assimilation des groupes de consonnes et à des transformations de ce genre propres à la langue **prâcrite**. Le grand sacrifice des **Naimishîya-Rishis** est encore cité, ainsi que le fleuve **Sudâman**. Si de tous ces détails nous pouvons conclure que les rapports avec l'ouest, en particulier aussi avec les frères habitant ce côté et restés étrangers au brahmanisme, étaient encore très-actifs, et qu'ainsi le lieu de la composition doit être plutôt placé vers l'ouest, il ne nous manque pas non plus de données qui nous amènent vers l'est. Ainsi on y trouve mentionné **Para Atnâra**, le roi de **Kosala**, ainsi que **Trasadasyu Purukutsa**, déjà nommé du reste dans la **Riksamhitâ**, puis **Namin Sâpya**, prince de **Videha** (le Nimi de l'épopée) **Kuruxetram**, **Yamunâ** et d'autres. Mais si ni les **Kurupancâlas** ni les noms de leurs princes ne sont désignés dans le **Tândya-Brâhmana**, si l'on y cherche aussi en vain la mention de **Janaka**, cette omission est due, et c'est ce qui est le plus vraisemblable, à ce qu'il y a ici une différence de lieu, ou elle pourrait encore peut-être s'expliquer par ce fait, que cet ouvrage aurait été contemporain de l'âge d'or de l'empire des **Kurupancâlas**, ou que même il aurait été antérieur? Aussi les noms cités ailleurs paraissent être d'un degré plus ancien que ceux des autres **Brâhmanas**, et se rattacher davantage au temps des **Rishis**. Mais ce qui est surtout significatif, c'est qu'on n'y voit presque aucune différence dans les opinions des différents maîtres ; seule-

ment il attaque assez violemment les Kaushîtakis et les désigne comme Vrâtyas (apostats) et Yajnâvakirnas (impropres au sacrifice). Enfin le nom de Tândya, que porte le Brâhmana, (1) est mentionné dans le Brâhmana du Yajus blanc comme celui d'un maître, de sorte que de tous ces renseignements réunis nous pouvons du moins conclure avec certitude qu'il est antérieur à ce dernier.

Comme supplément au Pancavinça Brâhmana le Shadvinça-Brâhmana est déjà désigné par son nom ; il en forme pour ainsi dire le « vingt-sixième » livre, bien que lui-même se compose aussi de plusieurs livres. Sâyana au commencement de son commentaire qui ici est excellent, en donne le contenu, en disant qu'en partie cet ouvrage traitait de telles cérémonies, qui ne sont pas contenues dans le Pancavinça Brâhmana, et qu'en partie il présente des cérémonies différentes de celles que renferme ce livre. Ce sont en particulier les sacrifices propitiatoires et les cérémonies d'exécrations, ainsi que de courtes définitions résumant des généralités, que nous y trouvons.

Le cinquième livre (soit le sixième Adhyâya) a un caractère tout particulier ; il se présente encore comme un Brâhmanam spécial, mais avec quelques additions

(1) Dénomination, que nous trouvons en tout cas dans ses commencements seulement chez Lâtyâyana, tandis que les autres Sûtras citent toujours seulement : « iti çruteh ».

à la fin, sous le nom d'Adbhuta-Brâhmana : en effet il énumère les accidents fâcheux de la vie ordinaire, les présages, les prodiges, avec les moyens à employer pour s'en préserver, ce qui nous donne l'occasion de jeter un regard profond sur l'état de la civilisation à cette époque, qui, comme nous devions nous y attendre, était parvenue à un très-haut degré : d'abord sont citées les cérémonies principalement pour les accidents fâcheux en général, ensuite pour les maladies des hommes et des troupeaux, la ruine des moissons, la perte d'objets précieux, etc., les tremblements de terre, les météores et les phénomènes célestes, etc, les apparitions merveilleuses auprès des autels et des images des dieux, pour les phénomènes électriques, etc., pour les avortements : des superstitions de ce genre ne sont traitées ailleurs que dans les Grihya-sûtras ou dans les Pariçishtas (suppléments), et c'est par là que ce dernier Adhyâya du Shadvinça-Brâhmana, aussi bien que ce Brâhmana lui-même par le reste de son contenu, se présente comme appartenant à une époque très-récente.

On y trouve aussi nommés Uddâlaka Aruni et d'autres maîtres, dont les noms sont encore complètement inconnus au Pancavinça-Brâhmana. — Si nous y rencontrons plus loin cité un çloka, où les quatre Yugas en partie sont nommés avec leurs noms anciens, en partie encore sont rapprochés des quatre phases de la lune, auxquelles, il n'en faut pas douter, ils doivent primitivement leur origine, quoique plus tard tout souvenir

s'en soit perdu, on a certes quelque raison pour regarder ce çloka comme antérieur à l'époque de Mégasthène, qui déjà nous parle d'une division fabuleuse de l'âge du monde analogue à la division épique; mais il n'est pour cela nullement nécessaire que l'âge du Shadvinça-Brâhmana, dans lequel est cité ce çloka, soit antérieur à Mégasthène.

Le troisième Brâhmana du Sâmavéda porte spécialement le nom de Châdogya-Brâhmana, bien que Châdogya désigne surtout en général chaque théologien du Sâma : mais il est de plus encore cité (par Çankara dans le commentaire du Brahmasûtra) comme Tândinam çruti, par conséquent avec le même nom, que porte le Pancavinça-Brâhmana. Les deux premiers Adhyâyas de ce Brâhmana manquent encore, il n'existe que les huit derniers, qui ont aussi le titre spécial de Châdogyopanishad. Or, ce Brâhmana se distingue tout particulièrement par sa riche collection de légendes sur le développement successif de la théologie brahmanique, et est pour les idées, comme pour le lieu, le temps et les personnes, à peu près identique au Vrihad-Aranyakam du Yajus blanc. Toutefois l'absence de la mention des Naimiçîya-Rishis dans le Vrihad-Aranyakam, et surtout dans le Brâhmanam du Yajus blanc, pourrait nous faire conclure qu'il est antérieur au Vrihad-Arany. Bien que, de l'absence de cette mention, jointe à cette circonstance, qu'il s'y trouve celle des Mahâvrishas et celle des Gandhâras, quoique

sans doute éloignés, on puisse seulement conclure à une origine un peu plus occidentale, tandis que, comme nous le verrons, le Vrihad-Aranyakam appartient entièrement à la partie orientale de l'Hindostan. D'un autre côté, les nombreuses fables où figurent les animaux et la mention de Mahidâsa Aitareya pourraient m'engager plutôt à regarder la Chandogyopanishad comme plus moderne que le Vrihad Aranyakam. Quant à une autre mention, qui par elle-même est de la plus grande importance, il est délicat sur ce point de hasarder une conjecture : c'est celle de Krishna Devakîputra, qui est instruit par Ghora Angirasa. Le dernier en effet, et à côté de lui (mais sans qu'il y ait entre eux aucun rapport) Krishna Angirasa sont nommés dans le Kaushîtaki-Brâhmana : si ce dernier Krishna Angirasa est identique à l'autre Krishna Devakîputra, cette mention pourrait être considérée plutôt peut-être comme un signe de sa priorité sur le Vrihad-Aranyaka; toutefois, en admettant que cette identification soit exacte, il faut pourtant attacher de l'importance au changement que le nom a éprouvé ici : au lieu d'Angirasa, il se nomme Devakîputra, forme de nom, pour laquelle il ne se trouve pas d'analogie dans aucun autre écrit védique, excepté dans les Vanças (tables généalogiques) du Vrihad-Aranyaka (1), et

(1) Cf. du reste Pân., IV, I, 159, et les noms Çambûputra, Rânâyinîputra dans les Sâmasûtras, aussi bien que Kâtyâ-

qui par là appartient certainement à une époque assez récente. Du reste l'importance de cette mention pour l'intelligence de la place qu'occupa plus tard Krishna est évidente : ici c'est encore un disciple avide de science, appartenant peut-être à la caste guerrière, et il doit sans doute s'être distingué de quelque façon, quoique nous sachions bien peu de chose sur ce point, autrement son élévation postérieure au rang de Dieu, résultant de circonstances extérieures, serait inexplicable.

La contemporanéité de la Chândogyopanishad avec le Vrihad-Aranyaka ressort en général surtout de la communauté des noms dans les deux ouvrages : Pravâhana Jaivali, Ushasti Câkrâyana, Çândilya, Satyakâma Jâbâla, Uddâlaka Aruni, Çvetaketu et Açvapati, comme aussi de l'identité en général complète de son septième livre avec les passages correspondants du Vrihad-Aranyaka.

Mais, pour déterminer l'époque récente de la Chândogyopanishad, ce qui est surtout d'abord important, c'est la riche littérature, qui est énumérée au commencement du neuvième livre, ce qui par conséquent en suppose l'existence. Quand on considérerait encore ce neuvième livre comme une sorte de supplément — les noms Sanatkumâra, Skanda ne se trouvent pas ailleurs dans la littérature védique, et Nârada n'est nommé que

yanîputra, Maitrâyanîputra, Vâtsîputra, etc., chez les Buddhistes.

dans la deuxième partie de l'Aitareya-Brâhmana — il reste toutefois la mention des Atharvângirasah, comme des Itihâsas et des Purânas dans le cinquième livre. Or, si nous ne pouvons ici pour ces derniers, comme pour les passages correspondants du Vrihad-Aranyaka, penser en aucun cas aux ouvrages, qui existent maintenant comme Itihâsas et Purânas, nous avons toutefois à comprendre sous ces ouvrages ceux qui les ont précédés, qui, nés primitivement des traditions orales et des légendes se rapportant en partie aux hymnes du Rik, en partie au culte, élargissant successivement leur cercle, et s'étendant aussi à d'autres circonstances soit de la vie, soit des mythes et de la tradition, trouvèrent originairement place dans les Brâhmanas eux-mêmes et dans le reste de la littérature exégétique des Védas, mais qui, à l'époque de ce passage de la Chândogyopanishad, avaient déjà peut-être en partie une forme indépendante, quoique les commentaires ne rapportent ordinairement ces expressions qu'à des passages des Brâhmanas eux-mêmes (1). Le Mahâ-Bhârata renferme, particulièrement dans le premier livre, quelques Itihâsas pareils, encore en prose ; cependant ces fragments qui nous ont été ainsi conservés n'appartiennent pour le style, comme pour les idées,

(1) C'est ce que ne fait pas ici Çankara, il est vrai, mais bien Sâyana, Harisvâmin, Dvivedaganga pour les passages semblables du Çatapatha-Brâhmana et du Taittirîya-Aranyaka.

par rapport aux passages semblables des Brâhmanas, qu'à une époque bien plus récente : mais du moins le passage de la légende à la poésie épique nous est par là suffisamment indiqué, ainsi que par les çlokas, les gâthâs etc., déjà cités dans les Brâhmanas eux-mêmes, aussi bien que par des ouvrages, tels que le Bârhaddaivatam.

Dans la Châandogyopanishad nous trouvons aussi du reste cité un des cas de droit si rares ailleurs dans le domaine védique, à savoir la peine de mort pour le vol (nié), correspondant tout à fait aux sévères prescriptions que renferment sur ce point les lois de Manu. La culpabilité on l'innocence est déterminée par une ordalie, l'accusé devant porter une hache rougie au feu, nouvelle analogie avec les prescriptions de Manu. Il y a encore un autre point de contact avec l'état de la civilisation à l'époque de Manu, dans un passage (qui existe aussi dans le Vrihad-Aranyaka), à savoir la doctrine de la métempsychose, qui se présente ici à nous pour la première fois, et cela assez complète, et qui par elle-même du reste doit être en tout cas considérée comme beaucoup plus ancienne. Si le mythe de la création au cinquième livre est entièrement identique à celui qui se trouve dans l'introduction de Manu, ce dernier doit peut-être être regardé tout à fait comme une imitation directe. Dans le dixième livre, qui traite de l'âme, de sa place dans le corps et de son état, quand elle l'a quitté, c'est-à-

dire de son passage dans le monde de Brahma, il y a sous ce rapport quelque chose d'intéressant pour le passage semblable, cité plus haut, de la Kaushîtaky-Upanishad, bien qu'il y ait quelques différences. Ici se rencontre encore pour la première fois dans le cycle védique le nom Râhu, ce que nous devons ajouter aux preuves déterminant la place relativement moderne que la Châñdogyopanishad y occupe.

Des expressions usitées pour les doctrines philosophiques on ne trouve que Upanishad, Adeça, Guhya Adeça (le secret de la doctrine est à plusieurs reprises tout particulièrement recommandé), Upâkhyânam (explication). Le maître se nomme Acârya : pour «lieu» Ardha se trouve employé : divers Çlokas et Gâthâs sont très-fréquemment mentionnés.

La Châñdogyopanishad a été publiée par le docteur Roer dans la Biblio. Ind. v. III, avec le commentaire de Çankara et une glose. Déjà auparavant Fr. Windischman a fait connaitre plusieurs passages en donnant le texte, tandis qu'il en a traduit un plus grand nombre ; v. du reste Ind. Stud. I, 254-73.

Nous avons comme reste d'un quatrième Brâhmana du Sâma-Véda la Kenopanishad (1) qui passe pour en être le neuvième livre, et qui au bas du texte et

(1) Dans le commencement de son commentaire Çankara donne des détails sur le contenu des huit premiers livres.

dans les citations du commentaire offre aussi le nom inconnu ailleurs de la Talavakâra (1). Elle se divise en deux parties : la première en Çlokas, traite de l'existence du Brahman suprême et s'appuie à cet égard dans le quatrième vers sur la tradition « des anciens, qui nous l'ont enseigné » : La seconde partie renferme une légende qui confirme la majesté du Brahman, et ici se présente Umâ Haimavatî, plus tard l'épouse de Çiva, comme la médiatrice entre lui et les autres dieux, en tant qu'elle est regardée comme identique à Sarasvatî, Vâc, la déesse du langage, de la parole créatrice (2).

Tels sont les Brâhmanas du Sâmavéda qui existent : il est vrai que Sâyana, dans son commentaire du Sâmavidhânam, en compte huit (v. Müller Rik I, préf. p. xxvii) : le Prauḍham ou Mahâ-Brâhmana (c'est-à-dire Pancavinçam), le Shadvinçam, le Sâmavidhi, l'Arsheyam, le Devatâdhyâya, l'Upanishad, la Samhitopanishad et le Vança (3). Mais les prétentions de quatre de ces ouvrages au nom de Brâhmana n'ont guère de fondement : l'Arsheyam est, comme nous l'avons déjà mentionné, simplement une Anukramanî,

(1) Peut-être ce nom vient-il de la racine tâd, tand, d'où est dérivé Tândya?

(2) Sur la littérature etc. de la Kenopanishad, v. Ind. Stud. II, 181 sq.

(3) v. Compte-rendu de l'Acad. roy. des sciences de Berlin, nov. 1857.

le Devatâdhyâya ne sera pas autre chose, le Vança d'ailleurs n'est toujours qu'une partie du Brâhmana lui-même: de plus les deux derniers écrits n'existent probablement pas, perte qui en tous cas est très regrettable pour le Vança. Le Sâmavidhânam aussi qui, comme la partie du Lâtyâyanasûtra portant le même nom, traite vraisemblablement de la transformation des Ric en Sâman, ne pourra guère passer pour Brâhmana. Il est douteux pour moi que Sâyana puisse comprendre ici la Kenopanishad sous la Samhitopanishad, puisque dans la Kenopanishad la Samhitâ (universalité) de l'Etre-Suprême est traitée il est vrai, mais non pas toutefois sous ce nom, et que cependant l'analogie du nom de la Samhitopanishad de l'Aitareya-Aranyaka aussi bien que du Taittirîya-Aranyaka semble l'exiger: Je suppose qu'il désigne plutôt par là un ouvrage existant sous ce titre dans le musée Brit. (v. Ind. Stud. I, 42) : la Kenopanishad manquerait ainsi entièrement dans son énumération; serait-ce peut-être parcequ'elle existe en même temps dans une recension due aux écoles de l'Atharva, bien que différant peu, et peut-être la regarde-t-il en quelque sorte comme appartenant à l'Atharva?

Le nombre des Sûtras dans le Sâmavéda est bien plus considérable que dans les autres Védas: en effet nous y trouvons trois Çrautasûtras, plus un Sûtram, qui forme un commentaire perpétuel au Pancavinça-Brâhmana, cinq Sûtras sur la métrique et

la transformation en Saman, et un Grihya-sûtram: il y a encore d'autres ouvrages pareils, dont nous ne connaissons que les noms, ainsi qu'une riche collection de divers Pariçishtas.

Des Çrautasûtras, par conséquent des Sûtras exposant le rituel du sacrifice, le premier est celui de Maçaka, qui dans les autres Sâma-sûtras, et même aussi déjà par les maîtres qui y sont mentionnés, est cité soit comme Arsheyakalpa, soit comme Kalpa, et par Lâtyâyana directement une fois sous le nom de Maçaka; du reste au bas du texte il est nommé Kalpasûtram. Ce Sûtram n'est guère qu'une énumération synoptique des prières appartenant aux diverses cérémonies du sacrifice du Soma, qui sont citées soit sous leur nom technique de Sâma, soit avec les mots par lesquels elles commencent. L'ordre est exactement celui du Pançavinça-Brâhmana; toutefois on y trouve encore intercalées quelques autres cérémonies, soit celles qui sont ajoutées au Shadvinça-Brâhmana, soit d'autres encore. Parmi les dernières, il faut remarquer particulièrement le Janakasaptarâtrah, cérémonie, qui doit son origine au roi Janaka, duquel il n'est pas encore fait mention dans le Pancavinça-Brâhmana, comme nous l'avons vu plus haut. Sa vie, et partant sa notoriété tombe ainsi évidemment dans l'espace qui se trouve entre ce dernier et le Sûtram de Maçaka. — Voici la division des onze Prapâthakas de ce Sûtram : dans les cinq premiers il est traité des Ekâhâh (sacrifices d'un jour), dans les quatre

suivants des Ahînâh (sacrifices durant plusieurs jours), et dans les deux derniers des Sattrâni (sacrifices durant plus de douze jours). Un commentaire pour ce livre a été composé par un Varadarâja, que nous retrouverons encore comme le commentateur d'un autre Sâmasûtra.

Le second Çrautasûtram est celui de Lâtyâyana qui appartient à l'école des Kauthumas. Ce nom semble nous amener à Lâta, Λαρικη de Ptolémée, pays qui est placé tout-à-fait à l'ouest, directement au-dessous de Surâshtra (Συραστρηνη); ce fait répondrait parfaitement à la supposition exprimée plus haut, à savoir que le Pancavinça-Brâhmana appartient plutôt à la partie occidentale de l'Hindostan, et les données intrinsèques contenues dans le Sûtram lui-même s'accordent parfaitement avec cette localité, comme nous allons le voir.

Ce Sûtram, comme celui de Maçaka, se rattache très-exactement au Pancavinça-Brâhmana, et il en reproduit souvent de longs passages, ordinairement avec la formule : tad uktam brâhmanena, ou : iti brâhmanam bhavati, une fois aussi avec les mots : tathâ purânam Tândam, donnant presque toujours les diverses interprétations, qu'ils ont reçues de différents maîtres : le plus souvent sont nommés de cette manière, souvent à côté l'un de l'autre, ou encore l'un après l'autre, Çândilya, Dhânamjayya et Çândilyâyana comme interprètes du Pancavinça-Brâhmana : nous avons déjà trouvé le premier dans la Châandogyopânishad, et il

est encore maintes fois mentionné avec Çândilyâyana dans un autre Sâmasûtra, le Nidânasûtram, de même que Dhânamjayya. Mais en outre Lâtyâyana en cite encore une foule d'autres, soit maîtres, soit écoles, ainsi il nomme surtout fréquemment ses Acâryâh, Arsheyakalpa, deux Gautamas différents, désignant l'un par le surnom (plus tard technique chez les Buddhistes) de Sthavira, de plus Çaucivrixi, maître connu de Pânini, Xairakalambhi, Kautsa, Vârshaganya, Bhânditâyana, Lâmakâyana, Rânâyinîputra, etc., mais en particulier les Çâtyâyanin et leur ouvrage, le Çâtyâyanakam, avec les Çâlamkâyanin, lesquels appartiennent d'une manière notoire à la partie occidentale de l'Inde. De telles mentions sont bien plus fréquentes dans le Sûtram de Lâtyâyana, et dans les autres Sûtras du Sâmavéda, que dans les Sûtras des autres Védas, et j'y vois là une preuve qu'ils sont antérieurs à ces derniers. Il existait à l'époque des premiers de nombreuses différences d'opinions, tandis qu'au temps des autres, on était déjà parvenu à une unité et à une fermeté plus grandes dans l'exégèse, le dogme et le culte. Les autres données semblent aussi nous amener à une semblable priorité, si toutefois nous ne devons pas l'expliquer uniquement par la différence de localité. La situation des Çûdras, comme celle des Nishâdas, c'est-à-dire des aborigènes indiens, ne nous paraît ici pas encore aussi opprimée, aussi malheureuse que plus tard. Il était permis même de séjourner chez eux (Çândilya, il est

vrai, restreint cette autorisation « au voisinage de leur Grâma ») et ils pouvaient eux-mêmes être présents aux cérémonies, quoique en dehors de la place du sacrifice : ils paraissent çà et là, bien que d'ailleurs dans un état abject, directement comme y prenant une part active, ce à quoi il ne faut probablement plus penser dans la suite. La tolérance était justement encore nécessaire, vu que, comme nous le voyons aussi, le principe exclusivement brahmanique n'était même pas encore reconnu chez les tribus âriennes voisines. Du reste ces dernières, aussi bien que les indiens brahmaniques, ont tenu en grand honneur les hymnes et les usages de leurs ancêtres, et les ont comme eux étudiés avec un égal soin ; même les indiens brahmaniques se sont encore de temps à autre directement adressés aux âriens pour leur emprunter certaines cérémonies ; c'est ce qui ressort assez clairement de la description d'une de ces cérémonies, que nous ne trouvons pas, il est vrai, dans le Pancavinça-Brâhmana, mais qui est admise dans le Shadvinça Brâhmana et décrite avec grands détails par Lâtyâyana. C'est une cérémonie d'exécration, appelée Çyena, faucon, et cela nous amène involontairement à penser que le cérémonial de l'Atharva fondé essentiellement sur les malédictions et les moyens magiques, aussi bien que les hymnes de l'Atharva eux-mêmes, doit peut-être sa culture particulièrement à ces tribus âriennes non brahmaniques de l'occident. Le nom général, que Lâtyâyana (et Pânini s'accorde avec lui sur ce point V, 2, 21)

donne à ces tribus, est Vrâtînâh, et il fait en outre une distinction entre leurs Yaudhas, guerriers, et leurs Arhats, maîtres. Leurs Anûcânas, c'est-à-dire leurs théologiens, doivent être choisis pour prêtres dans ce sacrifice : mais Çândilya restreint cet office aux Arhats, mot qui, connu plus tard exclusivement comme titre buddhique, se trouve du reste aussi dans le Brâhmana du Yajus blanc, comme dans l'Aranyaka du Yajus noir, employé encore en général pour maître. Le turban et les vêtements de ces prêtres doivent-être rouges (lohita), comme le disent le Shadvinça et Lâtyâyana : nous trouvons cette même couleur assignée aux prêtres des Râxasas dans Lankâ, dans le Râmâyana VI, 19, 110. 51, 21, et il faut aussi lui comparer les vêtements rouge-clair, rouge-jaunâtre (kashâya) des Buddhistes (v. par ex. Mrichakat. p. 112-114, éd. St. MBhâr. XII, 566. 11888. Yâjnav. I, 272), soit les vêtements rouges (rakta) de Sânkhyabhixu (1) dans le Laghu-jâtakam de Varâha-Mihira. Or, la complète assimilation de ces Vrâtyas, Vrâtînas non brahmaniques occidentaux aux maîtres orientaux non brahmaniques, c'est-à-dire Buddhistes, ressort d'une addition qui se trouve chez Lâtyâyana à la description des Vrâtyastomas, comme elle existe dans le Pancavinça-Brâhmana. En effet les Vrâtyas convertis, y est-il dit,

(1) D'après le commentaire, ou serait-ce Çâkyabhixu? (v. In. St. II, 287).

par conséquent ceux qui sont entrés maintenant dans la société brahmanique, doivent, pour rompre tout lien avec leur passé, abandonner leurs richesses à ceux de leurs compagnons, qui persévèrent encore dans l'ancien genre de vie, et auxquels ils transmettent par là leur propre impureté antérieure, ou bien à un Brahmabandhu Mâgadhadecîya. Cette dernière expression n'est compréhensible que si l'on admet qu'alors dans Mâgadha le Buddhisme florissait avec ses tendances antibrahmaniques, et leur absence dans le Pancavinça-Brâhmana indique le temps qui se trouve entre ce Brâhmana et le Sûtram de Lâtyâyana (1).

Les sept premiers Prapâthakas du Lâtyâyanasûtram renferment les définitions communes du sacrifice du Soma. Le huitième livre et une partie du neuvième traite au contraire des divers Ekâhâh, le reste du neuvième des Ahînâh, et le dixième des Sattrâni. Nous en

(1) Si dans la Riksamhitâ les Kîkatas, l'ancien nom de Maghada, et leur roi Pramagamda passent pour ennemis, pourrait-on penser aux aborigènes, mais non à des âryens hostiles? Il ne serait peut-être pas du reste impossible, que les premiers, vu leur puissance particulière, même après que le pays fut converti au brahmanisme, effet qui peut-être ne fut jamais complet, aient conservé encore une plus grande influence dans Maghada, qu'ailleurs, que peut-être ils soient entrés comme Xatriyas dans la société brahmanique, ce qui, comme on le sait, eut lieu aussi ailleurs, de sorte qu'il faudrait rapporter ce fait, à ce que le Buddhisme trouva dans ce pays un écho et une culture toute spéciale, en ce qu'ils s'en servirent, pour reconquérir leur ancienne position, quoique sous une forme nouvelle.

avons un excellent commentaire dû à Agnisvâmin, qui appartient probablement à la même époque que les autres commentateurs, dont les noms se terminent en Svâmin, tels que Bhavasvâmin, Bharatasvâmin, Dhûrtasvâmin, Harisvâmin, Khadirasvâmin, Maghasvâmin, Skandasvâmin, Xîrasvâmin; mais cette époque elle-même n'est pas encore déterminée.

Le troisième des Sâmasûtras diffère peu du Lâtyâyanasûtram, c'est celui de Drâhyâyana, appartenant à l'école des Rânâyanîyas. Nous rencontrons le nom de ces derniers dans le Rânâyinîputra chez Lâtyâyana : on fait venir sa famille de Vasishta, et c'est pourquoi ce Sûtram se nomme encore directement le Vâsishthasûtram. Quant au nom Drâhyâyana on ne peut rien citer d'analogue. La différence qui existe entre ce Sûtram et celui de Lâtyâyana se borne presque à une autre division de la matière, en général tout à fait semblable et exposée avec les mêmes termes. Je n'ai pas encore trouvé l'ouvrage complet, mais bien le commencement et la fin dans deux commentaires différents, dont l'époque du reste ne peut pas encore être déterminée, le commencement dans un remaniement du commentaire de Maghasvâmin par Rudraskanda, la fin dans l'excellent commentaire de Dhanvin.

Quant à l'existence d'un Çrautasûtram de Gobhila, je n'en ai connaissance que par une notice de Roth, loc. cit. p. 55, 56, dans laquelle il dit que Krityacintâmani a composé un commentaire pour cet ouvrage.

S'il est vrai que Lâtyâyana diffère de Drâhyâyana, il diffère beaucoup plus d'un côté de Kâtyâyana, qui dans son Çrautasûtram appartenant au Yajus blanc expose, livres 22, 23, 24, les Ekâhâh, les Ahînâh et les Sattrâni, et d'un autre côté des Riksûtras d'Açvalâyana et de Çânkhâyana, qui traitent de même ces sujets aux endroits voulus: il n'y est plus question de différences de sens. L'opinion la plus rigoureuse qui est représentée dans le Lâtyâyanasûtram par Çândilya a triomphé partout: les cérémonies sur les bords de la Sarasvatî et les Vrâtyastomas sont en outre même par la localité éloignés davantage de la vie ordinaire, ce qui ressort soit de la médiocre importance, avec laquelle ils sont traités, soit des modifications des noms etc, qui prouvent que les formes primitives sont oubliées. De plus, beaucoup des cérémonies traitées dans les Sâmasûtras manquent complètement dans ceux des autres Védas, et elles sont au surplus, plutôt énumérées comme dans un tableau synoptique, que détaillées explicitement, différence, qui trouve son explication dans la différence même de leur but, en ce que le Sûtram du Yajus a pour objet, comme on le sait, les devoirs de l'Advaryu, et ceux du Rik les devoirs de l'Hotar.

Le quatrième des Sâmasûtras est l'Anupadasûtram en dix Prapâthakas, qui, provenant d'un auteur inconnu, et suivant pas à pas le Pancavinça Brâhmana, et, comme il semble, aussi le Shadvinça-Brâhmana, en explique les passages obscurs. Du reste, il n'a

pas encore été examiné de près et il promet d'être une mine précieuse pour l'histoire de la théologie brahmanique, en ce qu'il nomme une quantité considérable d'ouvrages différents et qu'il invoque leur autorité. Ainsi parmi les écoles du Rik il s'appuie sur les Aitareyin, les Paingin, le Kaushîtâkam, parmi les écoles du Yajus sur les Adhvaryu en général, puis sur les Çâtyâyanin, les Khâdâyanin, les Taittirîyas, le Kâthakam, les Kâlabavin, les Bhâllavin, les Çâmbuvis, les Vâjasaneyin, et du reste aussi souvent sur Çruti, Smriti, Atchârya etc. Il mérite d'être étudié avec conscience.

Tandis que les quatre Sûtras du Sâmavéda que nous avons cités se rattachent spécialement au Pantchavinça Brâhmanam, les Sûtras qui sont à nommer maintenant en sont plus indépendants, bien que s'y rapportant souvent du moins en partie. D'abord il faut mentionner ici le Nidânasûtram, qui, en dix Prapâthakas, renferme des recherches métriques et autres sur les différents Uktas, Stomas et Gânas. Le nom de l'auteur n'est pas indiqué. Le mot Nidânam, racine, se trouve déjà employé par rapport à la métrique dans le Brâhmanam du Yajus blanc: et quoique dans les deux cas, où Yâska cite les Naidânâs, leur activité semble s'être appliquée non pas à la métrique, mais bien plutôt à la recherche des racines, à l'étymologie, toutefois déjà la Brihaddevatâ 5, 5 cite le Nidânasamjnaka Grantha, et cela soit directement comme Çruti des Tchando-

gas, ou du moins comme renfermant leur Çruti (1). Or ce Sûtram se distingue particulièrement par le grand nombre d'écoles et de maîtres védiques dont il présente les différentes opinions, et sous ce rapport il est à peu près à la même hauteur que l'Anupadasûtram, dont cependant il se distingue, en ce qu'il rapporte encore très-fréquemment les opinions des théologiens du Sâma nommés par Lâtyâyana et Drâhyâyana, à savoir Dhânamjayya, Çândilya, Çautchivrixi, etc., ce qui dans celui-là ne se trouve pas du tout ou que rarement. La haine contre les Kaushîtakis, que déjà le Pautchaviñça-Brâhmana nous a fait connaître, s'exprime encore ici d'une manière très-vive dans quelques mots attribués à Dhânamjayya. Quant au Rig-Véda, la division Daçatâyî en dix Mandalas est mentionnée, comme dans Yâska. Mais il faut remarquer en particulier la mention des Atharvanikâs comme celle des Anubrâhmaninah, nom particulier qui ne se trouve encore que dans Pânini. Une étude spéciale de ce Sutram est aussi bien désirable, en ce qu'il promet également une mine précieuse de renseignements sur l'état de la littérature à cette époque.

Il y a bien peu de profit à attendre d'un Sûtra qu'il faut nommer à côté du Nidânasûtram, le Pushpa-

(1) Nidâna dans le sens de « principe, fondement » est un mot surtout usité dans les Sûtras buddhiques. v. Burnouf, introd. à l'histoire du Buddhisme indien, p. 59 sq. 484 sq.

sûtram de Gobhila (1), qui en outre offre de grandes difficultés : en effet il présente d'une part les noms techniques des Sâman ainsi que d'autres mots sous une forme très abrégée, de l'autre il emploie surtout une foule de termes techniques grammaticaux et autres, qui s'accordent souvent il est vrai avec les termes correspondants dans les Prâtiçâkhyasûtras, mais qui sont aussi souvent formés d'une façon toute particulière et ça et là à la manière algébrique si souvent employée par Pânini. C'est surtout le cas dans les quatre premiers Prapâthakas, et l'on ne peut trouver pour eux, du moins jusqu'à ce moment, aucun commentaire, tandis que pour les six autres nous en possédons un fort bon de Upâdhyâya Ajâtaçatru (2).

L'ouvrage traite du procédé et de la manière, au moyen desquels les diverses Ric sont, par différentes interpolations etc., converties en Sâman, pour ainsi dire « fleuries », d'où vient aussi évidemment le nom de Pushpasûtram, c'est-à-dire le Sûtram des fleurs. Outre le Pravatchanam, c'est-à-dire Brâhmanam (d'après le commentaire), des Kâlabavin et celui des Çâtyâyanin, j'ai encore dans un examen rapide trouvé mentionnés les Kauthumas. C'est la première fois que leur nom se rencontre dans un des ouvrages se rattachant à la littérature védique. Diverses parties de l'ouvrage, particulièrement dans les

(1) C'est du moins ainsi qu'est nommé l'auteur dans Chamb. 220, au bas de deux chapitres.

(2) Composé par son discipie Vishnuyaças.

derniers livres, sont composées en çlokas, et nous devrons y reconnaître une réunion de morceaux de différentes époques. Un lien étroit y rattache le Sâmatantram, composé de la même manière et de même tout à fait incompréhensible sans commentaire, qui, divisé en treize Prapâthakas, a pour objet l'accent et l'accentuation des différents vers. Il en existe il est vrai un commentaire que nous ne connaissons toutefois maintenant que par fragments : à la fin l'ouvrage est désigné comme Vyâkaranam, grammaire, des théologiens du Sâma.

Plusieurs autres Sûtras traitent encore de la transformation des Ric etc. en Sâman : l'un, le Pantchavidhisûtram (Pântchavidhyam, Pantchavidheyam) ne m'est connu que par des citations : comme le nom l'indique, il traite des cinq différents Vidhis (manières) dont s'opère cette transformation. Pour un second, le Pratihârasûtram, attribué à Kâtyâyana, un commentaire, nommé Daçatayî, a été composé par Varadarâja, le commentateur de Maçaka mentionné plus haut : il traite de ces mêmes Vidhis en s'appuyant surtout sur l'un d'eux, le Pratihâra. Je ne connais que de nom le Tandâlaxanasûtram, ainsi que l'Upagranthasûtram (1), qui, comme les deux ouvrages nommés tout à l'heure, se trouvent, d'après leur catalogue, dans la collection des manuscrits du fort William. Par le copiste inconnu du

(1) Shadguruçishya, dans l'introduction de son commentaire de l'Anukramanî du Rik, nomme Kâtyâyana comme « upagranthasya kâraka. »

manuscrit de Berlin du Maçakasûtram, dont l'autorité est naturellement très faible, sont cités à la fin dix Çrautasûtras pour le Sâmavéda, et outre Lâtyâyana, Anupada, Nidâna, Kalpa, Tandâlaxanam, Pantchavidheyam, Upagrantâh, il énumère encore Kalpânupadam, Anustotram et Xudrâh : quant à ce qu'il faut comprendre sous les trois derniers noms, on doit provisoirement laisser ce point indécis.

Le Grihyasûtram du Sâmavéda appartient à Gobhila, le même, auquel nous avons trouvé attribués un Çrautasûtram et le Pushpasûtram. Son nom a une forme bien peu védique, et il ne se trouve rien de correspondant nulle part dans le reste de la littérature des Védas. On n'a pas encore examiné quel rapport existe entre cet ouvrage composé de quatre Prapâthakas et les Grihyasûtras des autres Védas. Un supplément (Pariçishtam) de ce livre est le Karmapradîpa de Kâtyâyana, qui dans son introduction s'annonce directement comme un supplément à Gobhila, mais qui du reste est considéré aussi soit comme un second Grihyasûtram soit comme un Smritiçâstram. D'après l'explication d'Açârka, le commentateur de ce Karmapradîpa, le Grihyasûtram de Gobhila est valable pour deux écoles du Sâmavéda, aussi bien pour les Kauthumas que pour les Rânâyanîyas (1). — Le

(1) Parmi les auteurs des Smritiçastras se trouve aussi nommé un Kuthumi.

Khâdiragrihyam, qui est mentionné de temps à autre, doit-il être aussi rattaché au Sâmavéda?

Comme dernière phase de la littérature du Sâmavéda, il faut regarder d'un côté les différentes Paddhatis (plans) et les commentaires etc., qui se rattachent aux Sûtras et servent à les éclaircir et à les développer; de l'autre cette classe particulière d'opuscules, qui portant le nom de Pariçishtas ont un caractère un peu plus indépendant que les premiers, et doivent être plutôt considérés comme des suppléments aux Sûtras (1). Il faut faire remarquer particulièrement l'Arsham et le Daivatam cités déjà plus haut (énumération des Rishis et des dieux) de la Samhitâ dans la Naigeyaçâkhâ, opuscules qui tous les deux se rapportent toujours à une tradition relativement ancienne : ainsi aux Nairuktâh avec Yâska et Çâkapûni à leur tête, aux Naighantukâh, à Çaunaka (c'est-à-dire sans doute à son Anukramanî du Rik), au Brâhmanam propre, à Aitareya et aux Aitareyinas, aux Çâthapathikâh, au pravatchanam Kâthakam, à Açvalâyana. — Il faut encore nommer ici le Dâlbhyapariçishtam, portant le nom d'un homme, qui se rencontre plusieurs fois dans la Chândogyopanishad, mais fré-

(1) Râmakrishna, dans son commentaire du Grihyasûtram du Yajus blanc attribue à plusieurs reprises leur composition à un Kâtyâyana (E. I. H. n° 440. fol. 52 a. 56 a. 58 a. etc.), ou les citations correspondantes ne se rapporteraient-elles qu'au Karmapradîpa mentionné plus haut?

quemment surtout dans les Purânas, et cela comme celui de l'un des sages dirigeant le dialogue.

Le Yajur-Véda, auquel nous arrivons maintenant, se distingue des autres Védas par le grand nombre d'écoles différentes, qui lui appartiennent : c'est en tout cas une conséquence et une preuve de ce fait, qu'il est devenu l'objet principal de l'étude, en ce qu'il renferme, comme on le sait, les formules pour l'ensemble du cérémonial du sacrifice dont il forme la base, tandis que le Rig-Véda s'occupe de préférence, et le Sâmavéda exclusivement d'une partie de ce cérémonial, le sacrifice du Soma. Le Yajur-Véda d'abord se divise en deux parties, dont en général la matière est la même dans l'une et dans l'autre, mais qui se distinguent entièrement par la différence de l'arrangement, à savoir le Yajus noir et le Yajus blanc. Tandis que dans la Samhitâ du Yajus noir les formules de sacrifice sont pour la plupart immédiatement suivies de leur explication dogmatique etc., et de l'exposition du cérémonial qui y a rapport, et que la partie portant le nom de Brâhmanam ne se distingue, que par l'époque, de cette Samhitâ, dont il doit être considéré comme un supplément, dans le Yajus blanc les formules de sacrifice et leur explication ainsi que le rituel sont complètement séparées, et les premières sont rejetées dans la Samhitâ, leur explication et le rituel dans le

Brâhmanam, comme c'est aussi le cas pour le Rig-véda et la Sâmavéda. Une différence plus grande semble encore exister, en ce que dans le Yajus noir, ce qui n'a lieu que rarement dans le Yajus blanc, on tient grand compte de l'Hotar et de ses devoirs. D'après la nature des choses, ce qui est sans ordre dans des cas pareils doit toujours être pris pour le commencement, pour le plus ancien, ce qui est ordonné, comme le plus moderne, appréciation dont la justesse paraîtra encore ici. Comme les deux Yajus ont leur littérature tout à fait indépendante, nous devons les examiner séparément.

D'abord pour ce qui concerne le Yajus noir (1), les données que l'on a sur lui jusqu'à ce jour ouvrent des perspectives littéraires d'une part si étendues, mais d'autre part si rares, qu'ici l'examen jusqu'à ce moment peut encore moins que partout ailleurs conduire à un résultat relativement satisfaisant. D'abord le nom Yajus noir n'appartient qu'à une époque moderne, et est venu probablement comme opposition au nom de Yajus blanc. Tandis que les théologiens du Rik se nomment Bahvricâs, ceux du Sâman au contraire Tchandogâs, l'ancien nom pour les théologiens du Yajus est Adhvaryavas, et ces trois noms se trouvent déjà dans la Samhitâ du Yajus noir et dans le Brâhmana du Yajus blanc : dans le dernier, les sectateurs propres sont désignés par Adhvaryavas, et les Tcharakâdhvaryavas sont

(1) v. Ind. Stud. I, 68 sq.

présentés et critiqués comme leurs adversaires, inimitié, qui se montre aussi dans la Samhitâ du Yajus blanc, dans un passage, où Tcharakâcârya est voué au Dushkrita « mal », comme une des victimes humaines à offrir dans le Purushamedha. Si ce fait est d'autant plus surprenant, que dans le reste le mot tcharakâs, signifiant « disciples voyageurs ». ainsi que la rac. tchar « cherchant çà et là l'instruction », est toujours employé dans un bon sens, l'explication se trouve tout simplement dans cette circonstance, que les Tcharakâs d'un autre côté sont pris aussi pour le nom d'une des principales écoles du Yajus noir, de sorte que de là nous pouvons admettre une inimitié directe entre eux et les partisans du Yajus blanc, qui se posaient comme leurs adversaires, ce qui se manifeste encore dans d'autres cas analogues. Un second nom du Yajus noir, dont on ne peut prouver la première mention que dans son Prâtiçâkhyasûtra, aussi bien que dans les Sâmasûtras, est le nom Taittirîya. Pânini (1) le rapporte à un Rishi nommé Tittiri, de même que l'Anukramanî destinée à l'école d'Atreya, qui sera citée plusieurs fois dans la suite, tandis que la légende plus récente le rapporte à la métamorphose des disciples de Vaiçampâyana en perdrix (tittiri), pour

(1) La règle en question, IV, 3, 102 d'après les indications des scoliastes de Calcutta n'est pas expliquée dans le Bhâshya de Patanjali; il se peut ainsi qu'originairement elle n'appartienne peut-être nullement à Pânini, et que par conséquent elle ne se rapporte qu'à l'époque postérieure à Patanjali.

ressaisir de leur bec le Yajus rejeté par un de leurs condisciples, qui s'était fâché avec son maître. Quelque absurbe que soit cette légende, elle renferme pourtant un certain sens, le Yajus noir est effectivement un mélange bigarré, sans ordre, de morceaux différents, et j'incline en effet à faire dériver le nom de Taittirîya plutôt de tittiri, le nom de la perdrix bigarrée, que du Rishi Tittiri. Il y a encore un autre nom d'une des principales écoles du Yajus noir, le nom des Khândikîyâs, qui se rapporte à sa composition de divers khandas, fragments, quoique Pânini ici encore, comme pour le mot de Taittirîya, le fasse remonter à un Rishi Khandika (1), et que nous rencontrions aussi effectivement dans le Brâhmanam du Yajus blanc (XI, 8, 4, 1), un Khandika (Audbhâri).

Des nombreuses écoles, qui sont attribuées au Yajus noir, toutes ne peuvent pas probablement s'être étendues sur la Samhitâ et les Brâhmanas, mais quelques-unes l'ont fait seulement sur les Sûtras (2); jusqu'à présent du moins nous ne connaissons directement que trois recensions différentes de la Samhitâ, dont deux par le texte, une troisième seulement par une Anukramanî de ce texte. Les deux premières sont la nommée par excellence Taittirîyasamhitâ, attribuée à l'école d'Apas-

(1) La règle est la même que pour Tittiri, et la remarque de la note précédente s'applique également ici.

(2) Ce qui, comme on le sait, est le cas pour les autres Védas.

tamba, subdivision des Khândikîyas, et le Kâthakam, qui appartient à l'école des Tcbarakas, soit à la subdivision de cette école, qui porte le nom de Tcbârâyanîyas (1) : ce n'est que par son Anukramanî que la Samhitâ etc. de l'école Atreya, subdivision des Aukhîyas, nous est connue, et elle s'accorde dans les points principaux avec celle d'Apastamba, ce qui n'est pas le cas pour le Kâthâkam, en ce que ce dernier plus indépendant est plutôt comme une sorte de transition entre le Yajus noir et le Yajus blanc, s'accordant avec celui-ci souvent pour les leçons, et avec celui là au contraire dans le procédé d'arrangement de la matière. Le Kâthakam est à côté de l'Hâridravikam, ouvrage perdu, mais qui toutefois appartenait aussi au Yajus noir, à savoir à l'école des Hâridravîyas, subdivision des Maitrâyanîyas, le seul ouvrage de l'espèce des Brâhmanas, qui soit nommé par son nom par Yâska dans le Niruktam : Pânini y réfère aussi directement dans une règle, et de plus il en fait aussi mention dans l'Anupadasûtram et dans la Brihaddevatâ. Dans les autres écrits védiques (2), on ne rencontre pas le nom des Kathas, non plus que celui d'Apastamba.

(1) Nous en avons encore, outre le texte, une Rishyanukramanî.

(2) Dans les écrits postérieurs on distingue plusieurs Kathas, les Kathâs, les Prâtchyakathâs et les Kapishthalakathâs. Le surnom de ces derniers, Kapisthala, se trouve dans Pânini (VIII, 3-91), et Mégasthène cite les Καμϐισθολοι comme un peuple

La Samhitâ de l'école d'Apastamba consiste en sept livres (nommés Ashtakas!), qui à leur tour se divisent en 44 Praçnas, 651 Anuvâkas et 2198 Kandikâs, ces dernières séparées les unes des autres d'après un nombre uniforme de mots (chaque groupe de cinquante mots formant une Kandikâ). Sur l'étendue de l'école d'Atreya on ne sait rien de certain, elle se divise toutefois en Kândas, Praçnas et Anuvâkas, commençant par des mots qui concordent avec ceux des sections correspondantes de l'école d'Apastamba. Le Kâthakam a une division toute différente, et se compose de cinq parties, dont les trois premières se divisent de leur côté en 40 Sthânakas et en un grand nombre de petites sections (séparées probablement aussi d'après le nombre de mots), tandis que la quatrième ne présente que les Ric que chante l'Hotar, et la cinquième contient les formules relatives au sacrifice du cheval: pour les trois premières parties la Tcharakaçâkhâ est nommée au bas du texte, dans la première partie Ithimikâ, dans la seconde Mâdhyamikâ et dans la troisième Orimikâ : La première et la dernière de ces trois dénominations ne sont pas encore expliquées. La partie de la nature des Brâhmanas dans ces ouvrages ne renferme que peu de détails concernant le rituel, et n'en donne qu'une idée très incomplète : mais elle est surtout riche en légendes

du Penjab. — Le catalogue du fort William mentionne une Kapishthalasamhitâ.

du genre mythologique. Les formules de sacrifice même sont en général identiques à celles qui se trouvent dans la Samhitâ du Yajus blanc; pourtant leur ordre est différent (bien que l'ordre du cérémonial, auquel elles appartiennent, soit à peu près le même), et encore sous le rapport des mots il y a de nombreuses différences: ainsi c'est à l'école d'Apastamba qu'est surtout particulière la décomposition des demi-voyelles V et Y après une consonne en UV et IY. Quant à ce qui concerne les données géographiques ou historiques etc., — ici je ne puis naturellement parler que de l'école d'Apastamba et du Kâthakam (1) — elles sont par l'identité de la matière naturellement les mêmes que celles que nous trouvons dans la Samhitâ du Yajus blanc, quoique cette dernière en contienne plus, en tant qu'il s'y trouve encore, comme on le sait, des formules pour des cérémonies que ce livre ne connait pas, ainsi en particulier pour le Purushamedha. Ces données nous amènent, comme nous le verrons, — et sur ce point il se trouve encore ici quelques autres mentions (2) disséminées dans les parties de l'es-

(1) Sur le Kâthakam. v. Ind. Stud. III, 451 sq.

(2) Ici se rapporte, par exemple, la mention de toutes les mansions lunaires dans l'Apast. Samhitâ, et elles s'y trouvent dans un ordre différent de l'ordre où elles sont rangées postérieurement, disposition qui, comme je l'ai déjà fait remarquer plus haut (p. 92), doit être fixée nécessairement entre 1472 et 536 av. J.-C. : par là il est vrai on ne peut conclure pour le passage dont il s'agit que ce fait, à savoir qu'il ne peut remonter au-delà de 1472 av. J.-C., ce qui se comprend naturellement de soi-même, mais

pèce des **Brâhmanas** — à l'âge d'or du royaume des **Kurupantchâlas**, époque à laquelle nous devons donc placer la naissance des deux ouvrages : de plus est-ce là leur rédaction définitive ? c'est une autre question dont la réponse pour l'**Apastamba-Samhitâ** dépend naturellement de l'influence qu'il faut attribuer à cet égard à celui qui lui a donné son nom, **Apastamba**. Le **Kâthakam**, d'après ce qui a été avancé plus haut, semble avoir été du temps de **Yâska** un ouvrage entièrement terminé, puisqu'il le cite, comme on le sait : au contraire l'**Anukramanî** de l'école d'**Atreya** fait de **Yâska Paingi** (comme disciple de **Vaiçampâyana**) le maître de **Tittiri**, lequel de son côté instruisit, à ce que l'on dit, **Ukha**, tandis que ce dernier, suivant la tradition, a eu **Atreya** pour disciple, (1) ce qui donne à son auteur du moins la pensée que **Yâska** est plus ancien que les écoles et les rédactions du **Yajus** noir portant le nom de **Tittiri** et celui d'**Atreya** : Cette opinion de son auteur est-elle exacte ? nous manquons sur ce point des données nécessaires : mais en tout cas **Yâska** a une certaine part dans la rédaction de la **Samhitâ** du Yajus blanc, ce qui ressort de ce fait que **Bhatta Bhâskara Miçra** dans un

on ne peut en aucune façon en induire qu'il ne pourrait pas être postérieur à l'an 535 av. J.-C. On n'y gagne donc rien à proprement parler.

(1) **Atreya** fut le **padakâra** de son école, **Kundina** au contraire le **vrittikâra**. Le sens de **vritti** est aussi obscur qu'ici dans le scol. de **Pânini**, IV, 3, 108 (**mâdhuri vrittih**).

fragment que nous avons de son commentaire de l'Apastamba-Samhitâ (1) cite à côté des idées de Kâçakritsna et d'Ekatchûrni aussi celles de Yâska relativement à une division du texte.

A côté du Kâthakam les commentaires du Kâtîyasûtra du Yajus blanc citent encore très-fréquemment le Mânavam et le Maitram : nous ne rencontrons pas, il est vrai, ces noms dans les Sûtras ou dans les ouvrages pareils ; mais on entend en tout cas par là des ouvrages analogues au Kâthakam, comme le montrent souvent d'assez longues citations : nous trouvons en effet, bien que seulement dans des écrits postérieurs, les Maitrâyanîyâs et comme une subdivision les Mânavâs, cités comme des écoles du Yajus noir. Peut-être ces ouvrages existent-ils encore dans l'Inde (2).

A côté de ce qu'on appelle la Samhitâ, l'école d'Apastamba et aussi celle d'Atreya (3) connaissent un Brâhmanam, mais qui, comme je l'ai déjà fait remar-

(1) Outre cela, nous avons encore (bien que par fragments seulement) un commentaire dû à Sâyana, et il y en a un semblable attribué à un Bâlakrishna.

(2) D'après le catalogue du fort William on y trouve la « Maitrâyanîçâkhâ. »

(3) Du moins par le fait, car la dénomination de Samhitâ ou de Brâhmana ne se trouve pas dans son Anukramanî : celle-ci passe au contraire sans aucune interruption des parties, qui, dans l'école d'Apastamba, appartiennent à la Samhitâ, à celles qui dans cette même école appartiennent au Brâhmana.

quer, se distingue de la Samhitâ, non par sa nature, mais par l'époque, seulement en ce qu'il doit être regardé exclusivement comme un supplément de la Samhitâ, et que d'une part il reproduit les formules que renferme la Samhitâ, et les explique par des raisons tirées de la liturgie, que de l'autre il développe les règles liturgiques qui y sont données, et qu'enfin il en ajoute de toutes nouvelles, telles que sur le Purushamedha, qui manque complètement dans la Samhitâ, et sur les sacrifices aux mansions lunaires. Il n'en existe jusqu'à présent, en y joignant le commentaire de Sâyana, que le troisième et dernier livre, en douze Prapâthakas. Les trois derniers, comprenant quatre sections différentes, qui se rattachent à la manière d'allumer pour le sacrifice un feu particulièrement sacré, sont dans l'Anukramanî de l'école d'Atreya (et Sâyana dans un autre passage est d'accord aussi sur ce point) attribués au sage Katha : il s'y rattache encore deux sections, qui, comme il le paraît, ne se trouvent que dans l'école d'Atreya et non dans celle d'Apastamba, et enfin les deux premiers livres du Taittirîya-Aranyakam que nous mentionnerons tout à l'heure. Ces huit sections réunies forment évidemment un supplément au Kâthakam dont j'ai parlé plus haut, mais ne semblent pas se rencontrer comme ouvrage indépendant, elles paraissent seulement rattachées au Brâhmanam et à l'Aranyakam de l'école d'Apastamba (et de celle d'Atreya), dont elles

se distinguent du reste aussi extérieurement d'une manière assez sensible par l'absence de la décomposition de v et de y en uv et iy.

La légende citée à la fin de la seconde de ces sections (prap. XI, 8) sur la visite de Natchiketas dans le royaume des morts a donné de son côté naissance à une Upanishad de l'Atharvan, qui porte le nom de Kâthakopanishad. Entre ce supplément au Kâthakam et le Kâthakam lui-même, il a dû s'écouler un intervalle considérable, comme il ressort des citations, contenues dans les dernières sections, de Mahâ-Meru, Krauntcha, Mainâga, de Vaiçampâyana, de Vyâsa Pârâçarya etc., aussi bien que de la littérature dont l'existence y est supposée, en ce que les Atharvângirasas, les Brâhmanas, les Itihâsas, les Pûranas, les Kalpas, les Gâthâs, les Nârâçansyas y sont énumérés comme objet d'étude (svâdhyâya). L'avant-dernière de ces sections est du reste attribuée aussi à un autre auteur, à savoir aux Arunâs, ou à Aruna, que le scoliaste de Pânini désigne comme disciple de Vaiçampâyana, ce qui s'accorde entièrement avec la mention qu'on y trouve de ce dernier comme faisant autorité : en conséquence peut-être cette section n'est-elle attribuée qu'à tort à l'école des Kathas.

Le Taittirîya-Aranyakam, à la tête duquel se trouve le même Katha, comme je l'ai déjà fait observer, et qui appartient aussi bien à l'école d'Apastamba qu'à

celle d'Atreya, doit être en tout cas considéré à son tour comme un supplément postérieur de son Brâhmanam, et n'appartient encore, comme la plupart des Aranyakas, qu'aux limites les plus extrêmes de la période védique. Il consiste en dix livres, dont les six premiers contiennent des règles concernant la liturgie : en effet le premier et le troisième livre se rapporte à la manière d'allumer certain feu sacré du sacrifice, le second livre aux préparations à l'étude de l'écriture, et le quatrième, le cinquième, le sixième au sacrifice offert aux Mânes et au sacrifice de purification, répondant aux derniers livres de la Samhitâ du Yajus blanc. Les quatre livres de l'Aranyakam au contraire contiennent deux Upanishads, à savoir le septième, le huitième et le neuvième l'Upanishad nommée par excellence la Taittirîyopanishad, et le dixième, la Yâjnikî ou Nârâyanîyâ-Upanishad : la première, la Taittirîyopanishad se divise en trois parties : la Samhitopanishad ou Çixâvallî (1), qui commence par une courte recherche grammaticale, et se tourne ensuite vers l'examen de l'unité de l'âme du monde ; l'Anandavallî et la Bhriguvallî, qui toutes les deux ensemble passent pour Vârunî-Upanishad et ont pour objet les délices de l'absorption complète dans

(1) vallî, signifie plante grimpante : ces Upanishads peuvent probablement être désignées par là comme plantes grimpantes, qui se sont attachées à la Védaçâkhâ?

la méditation sur l'esprit suprême et sur son identité avec l'âme individuelle (1). Si nous y trouvons déjà une spéculation réglée d'une manière entièrement systématique, nous rencontrons déjà aussi dans une partie de la Yâjnikî-Upanishad une sorte de culte hétérodoxe adressé à Nârâyana, tandis que l'autre partie contient des suppléments concernant le rituel. Quelque intéressant que cet Aranyakam entier soit déjà par son contenu varié et par sa composition évidente de fragments de toute sorte réunis ensemble, il a d'autre part une importance particulière, en ce que son dixième livre existe réellement sous une double recension, dont l'une dans un texte qui, d'après les renseignements de Sâyana, appartient aux Drâvidas, et l'autre dans un autre texte, qui porte le nom des Andhras, deux noms de peuples du sud-ouest de l'Inde. Mais outre ces deux textes, Sâyana mentionne encore une recension des Karnâtakas, et une autre, dont il ne donne point le nom. Enfin ce dixième (2) livre existe encore comme Atharva-Upanishad et ici encore avec beaucoup de changements, de sorte que la critique voit ouvert devant elle un champ trop riche de recherches et de suppositions. Il n'en manque pas il est vrai d'ailleurs dans l'histoire de la littérature indienne, mais rare-

(1) v. une traduction etc. de la Taitt. Upanishad dans les Ind. Stud. II, 207-35. Roer l'a publiée avec le commentaire de Çankara dans le vol. VII de la Biblioth. Indi.

(2) v. une traduction partielle de ce livre, dans les Ind. Stud. II. 78-100.

ment les faits sont aussi clairs qu'ici, ce que nous devons au commentaire de Sâyana, qui sur ce point est réellement excellent.

Si nous étudions maintenant les autres Brâhmanas appartenant au Yajus noir, parmi les écoles citées dans les Sâmasûtras, nous en trouvons d'abord deux, que l'on doit sans doute regarder comme appartenant au Yajus noir, les Bhâllavin et les Çâtyâyanin. Le Brâhmanam des Bhâllavin est cité par le scoliaste de Pânini, probablement d'après le Mahâbhâshya, comme un des anciens Brâhmanas, nous le trouvons mentionné dans la Brihaddevatâ, et de plus Sureçvarâtchârya, et Sâyana lui-même citent des passages de la Bhâllaviçruti. Un endroit emprunté soi disant à la Bhâllavi-Upanishad est cité par la secte des Mâdhavas comme une preuve de la justesse de sa croyance (Dvaita) (As. Res. 16, 104). Du reste, il n'est pas encore bien certain que les Bhâllavin appartiennent au Yajus noir, je ne tire provisoirement cette conclusion que de ce fait, à savoir que le nom Bhâllaveya est celui d'un maître, qui est particulièrement critiqué et attaqué dans le Brâhmana du Yajus blanc. Quant aux Çâtyâyanin, dont le Brâhmanam est aussi rangé parmi les anciens par le scoliaste de Pânini, et se trouve souvent cité surtout par Sâyana, il est certain qu'ils appartiennent au Yajus noir, puisque ce fait est ainsi présenté dans le Tcharanavyûha, énumération moderne des différentes écoles védiques, et que de plus un maître du nom de Çâtyâyani

est mentionné deux fois dans le Brâhmanam du Yajus blanc : l'attention particulière dont ils sont l'objet dans les Sâmasûtras, et que d'après les citations ils reportent eux-mêmes sur le Sâman, s'explique bien par l'union particulière, bien qu'encore inexpliquée, dans laquelle nous trouvons ailleurs encore les écoles du Yajus noir avec celles du Sâman : ainsi les Kathas sont nommés avec les écoles, appartenant à ce dernier, des Kâlâpas et des Kauthumas, et de plus avec ces derniers, les Laukâxas. Pour les Çâkayanin (1), les Sâyakâyanin, les Kâlabavin, les Çâlaukâyanin, que nous ne connaissons, comme ceux-là, que par des citations, il n'est pas du tout sûr qu'ils appartiennent au Yajus noir. Quant aux Tchagalin dont une Upanishad assez ancienne dans l'Oupnekat d'Anquetil semble porter le nom, le Tcharanavyûha nous apprend qu'ils forment une école du Yajus noir (d'après Pânini, IV, 3, 109, ils se nomment Tchâgaleyinah) ; il en est de même pour les Çvetâçvatarâs. Le nom de ces derniers est celui d'une Upanishad composée sous forme métrique, due, comme il est dit à la fin, à un Çvetâçvatara, dans laquelle la doctrine Sânkhya de deux principes primordiaux est mêlée avec la doctrine Yoga d'un maître unique, où il est fait un étrange abus de passages mal appropriés de la Samhitâ et du Yajus, seul droit qu'elle peut même avoir

(1) Ils sont cités dans le dixième livre du Brâhmana du Yajus blanc : il en est de même pour Sâyakâyana.

d'être rattachée à ce dernier : Kapila, le premier auteur du système Sânkhya, y paraît comme élevé à la dignité divine elle-même, et elle appartient évidemment à un temps très-récent; car si plusieurs passages de cette Upanishad sont cités dans le Brâhmasûtram de Bâdarâyana, ce qui du moins semble lui assurer la priorité sur cet ouvrage, ils peuvent aussi bien être empruntés à la source commune, à savoir au Yajus. Du reste, elle est encore beaucoup plus ancienne que Çankara, puisque celui-ci la considère comme Çruti et l'a commentée : elle a été récemment publiée avec ce commentaire (1), par le docteur Roer, dans le vol. VII de la Biblioth. Ind. (v. d'ailleurs aussi Ind. Stud. I, 420 sq.) — La Maitrâyana-Upanishad porte du moins un nom plus ancien; elle pourrait se rattacher au Maitram (Brâhmanam) cité plus haut : cependant son texte, par la langue et le contenu, prouve qu'elle appartient à une époque certainement très-récente par rapport à l'époque du Maitram : je n'ai malheureusement entre les mains que les quatre premiers Prapâthakas (2) (et encore sous une forme

(1) Il se distingue par un grand nombre de citations souvent assez longues des Purânas, etc.

(2) Je ne les ai reçus que tout récemment copiés par les soins obligeants de M. le baron d'Eckstein, à Paris, en même temps que le dixième Adhyâya d'une paraphrase métrique de l'Upanishad nommée Anubhûtiprakâça, lequel s'étend en 150 çlokas sur ces quatre Prapâtakas. Ce dernier est copié de E. I. H. 693, et l'ouvrage en question serait-il identique à celui de Vidyâranya cité à plusieurs reprises par Colebrooke?

tout à fait incorrecte), tandis que l'Upanishad dans la traduction d'Anquetil consiste en vingt chapitres; mais ils suffisent déjà entièrement pour déterminer le caractère de l'ouvrage. Le roi Brihadratha qui, pénétré du néant des choses terrestres, a abdiqué sa couronne pour la transmettre à son fils et s'est adonné à la vie contemplative, y est instruit par Çâkâyanya (v. gana Kunja), sur le rapport de l'Atman (âme) avec le monde, et ce maître lui raconte ce qu'avait dit sur ce sujet Maitreya, qui de son côté ne reproduisait que l'enseignement donné aux Bâlakhylias sur ce point par Prajâpati lui-même. Ainsi, la doctrine dont il s'agit ne vient que de troisième main, et nous devons en tout cas reconnaître par cette tradition, que l'on a eu conscience de l'origine récente de sa forme; cette origine, du reste, se montre encore extérieurement par ce fait, que très-souvent des passages se rapportant à tout autre chose, sont cités comme preuve (et c'est par athânyatrâpy uktam, etad apy uktam, atreme çlokâ bhavanti, atha yatheyam Kautsâyanastutih). Les idées sont absolument au même degré de développement que la doctrine Sânkhya (1), et la langue est complètement séparée de la prose des Brâhmanas, soit par de très longs composés, soit par des mots qui lui sont entièrement étrangers et qui n'appartiennent qu'à la période épique (tels

(1) Brahman, Rudra et Vishnu représentent la partie Sattva, Tamas et Rajaş de Prajâpati.

que sura, yaxa, uraga, bhûtagana, etc.). De plus la mention des grahas, planètes et du déplacement de l'étoile polaire (dhruvasya pratchalanam), atteste une époque très-postérieure à celle du Brâhmana : dans la traduction d'Anquetil on cite même les signes du zodiaque, mais le texte que j'ai entre les mains ne s'étend pas malheureusement aussi loin. Si parmi les princes, énumérés dans l'introduction, qui malgré toute leur grandeur n'en ont pas moins succombé, ne se trouve pas un des noms appartenant à la tradition plus restreinte du Mahâbhârata ou du Râmâyana, cela sans doute vient simplement de cette circonstance, que Brihadratha précisément passe pour un prédécesseur des Pândus, en ce que nous pouvons probablement l'identifier avec Brihadratha, roi de Magadha, qui d'après le Mahâbhârata (II, 756), abandonna le trône à son fils Jarâsandha, plus tard tué par eux, et se retira dans la forêt des pénitents. Je ne puis m'empêcher de faire un rapprochement entre ce fait, prouvé par là, qu'un roi de Maghada a été instruit par un Çâkâyanya, et cette circonstance, que c'est dans Maghada précisément que la doctrine de Çâkyamuni, le Buddhisme, a trouvé accès : je voudrais même directement conjecturer que nous avons ici une légende brahmanique concernant ce dernier, tandis que autrement ce n'est que par les partisans de la doctrine buddhique que des légendes pareilles nous sont transmises. On sait que chez les Buddhistes, Maitreya est le nom du futur Buddha; toutefois dans leurs traditions, il est déjà sou-

vent rapproché directement de leur Çâkyamuni, ainsi qu'à ce dernier on donne encore un Pûrna Maitrâyanîputra pour disciple. La doctrine de l'Upanishad est en effet, autant qu'elle est connue, en rapport intime avec les idées buddhiques, bien que naturellement, par suite de son origine brahmanique, elle soit entièrement dégagée de la dogmatique ou de la mythologie particulières aux Buddhistes : il faut surtout y remarquer encore le mépris de l'écriture (grantha) dans un des çlokas cités comme preuve (1).

Du reste, ni les Tchagalin, ni les Çvetâçvataras, ni les Maitrâyanîyas ne sont nommés dans les Sûtras des autres Védas ou dans les ouvrages pareils comme écoles du Yajus noir : cependant en tout cas il faut reconnaître que ces derniers ont eu une part très-active dans la composition de ce Yajus, du moins il n'est pas rare de trouver les noms de Maitreya et de Maitreyî cités dans les Brâhmanas.

De plus dans les Sûtras qui appartiennent au Yajus noir, le grand nombre des diverses écoles est très frappant : si nous n'en connaissons la plupart que par des citations, nous avons l'espoir bien fondé, soit que la collection si riche de l'East India House, que je ne connais que très superficiellement, renfermera sous ce rapport plus d'un trésor, soit

(1) Il se retrouve du reste avec quelques autres complètement identiques dans la Amritavindu (soit Brahmavindu)-Upanishad.

que dans l'Inde elle-même on en trouvera encore un grand nombre. Notre collection ne renferme absolument rien en ce genre. D'abord, pour ce qui concerne les Çrautasûtras, je ne connais le Kathasûtram (1), le Manusûtram, le Maitrasûtram et le Laugâxisûtram que par les commentaires du Kâtîyasûtra du Yajus blanc : de ces Sûtras, le second se trouve toutefois d'après le catalogue dans la collection du fort William ; le dernier, dont l'auteur est cité dans le Kathasûtra ainsi que dans le Kâtîyasûtra, est, à ce qu'il parait, à Vienne. Mahâdeva, commentateur du Kalpasûtram de Satyâshâdha Hiranyakeçi, omet tous les quatre dans son introduction, où il expose l'ordre des Taittirîyasûtras, et nomme en tête de ces derniers, le Sûtram de Baudhâyana, comme le plus ancien, puis celui de Bhâradvâja, ensuite celui d'Apastamba, après cela celui d'Hiranyakeçi lui-même, et enfin deux noms non connus ailleurs sous ce rapport, et dont le premier de plus est peut-être altéré, Vâdhûna et Vaikhânasa. De ces noms, celui de Bhâradvâja est le seul qui se trouve dans les ouvrages védiques, à savoir dans le Brâhmana du Yajus blanc, particulièrement dans les suppléments du Vrihad-Aranyaka (où plusieurs personnes de ce nom sont citées), dans le Kâtîyasûtra de ce Yajus, dans le Prâtiçâkhyasûtra du Yajus noir, et dans Pânini : bien

(1) Là sont cités, d'après les renseignements, Laugâxi et le Lâmakâyaninâm-Brâhmanam.

que ce soit un nom patronymique, il est pourtant possible que ces dernières citations se rapportent à la même personne, et conséquemment il devrait être regardé en même temps comme le fondateur d'une école grammaticale, les Bhâradvâjîyâs : je n'ai encore rien vu de son Sûtram et je ne le connais que par des citations : d'après une indication donnée par Mahâdeva, mentionné plus haut, il y est traité du sacrifice aux Mânes dans deux Praçnas ; il partage aussi avec les autres Sûtras cette dénomination particulière au Yajus noir pour ses sections. Le Sûtram d'Apastamba (1) se trouve dans l'East India House, en partie aussi à Paris : il en est cité des commentaires de Dhûrtasvamin et de Tâlavrintanivâsin (!), ainsi que pour le Sûtram de Baudhâyana un commentaire de Kapardisvâmin. L'ouvrage de Satyashâdha renferme, d'après l'indication de Mahâdeva, vingt-sept Praçnas, dont le contenu s'accorde assez exactement avec l'ordre suivi dans le Kâtîyasûtra : seulement les neuf derniers font exception et lui sont entièrement propres : le 19e et le 20e Praçna se rapportent aux cérémonies domestiques, qui ailleurs trouvent leur place dans les Grihya et Smârta-Sûtras : le 21e contient des détails et des listes généalogiques, comme

(1) D'après les citations le Vâjasaneyakam, le Bahvricabrâhmanam, le Çâtyâyanakam y sont fréquemment mentionnés.

on en trouve aussi dans un Praçna du Baudhâyanasûtra (1).

Les renseignements sur les Grihyasûtras du Yajus noir sont encore plus rares : ce n'est que par des citations que je connais le Kâthaka Grihyasûtram, celui de Baudhâyana (il existe dans la collection du fort William), ceux de Bhâradvâja et de Satyâshâdha (soit Hiranyakeçi, s'il ne s'agit pas simplement ici des Praçnas correspondants du Kalpasûtra), et du Grihyasûtram de l'école Maitrâyaniya seul, j'ai examiné moi-même une Paddhati qui traite le sujet habituel (les 16 Samskâras, sacrements). Il a dû aussi exister de l'école Mânava un Grihyasûtram, ce que je conclus de l'existence du code qui porte ce nom, et il faut aussi probablement de même rapporter les collections de lois attribuées à Atri, à Apastamba, à Tchâgaleya, à Baudhâyâna, à Laugâxi, à Çâtyâyana, aux écoles du Yajus noir qui portent ces noms, soit à leurs Grihyasûtras.

Enfin j'ai encore à nommer comme Sûtram du Yajus noir son Prâtiçâkhyasûtram. Le seul manuscrit, que j'en connaisse, ne commence par malheur qu'à la quatrième section du premier des deux Praçnas. Cet ouvrage est surtout important par le grand nombre de noms de

(1) Dans Açvalâyana nous en trouvons aussi de pareils à la fin, mais seulement peu étendus, et au Kâtîyasûtra se substitue un Pariçishtam.

maîtres excessivement curieux qu'il cite (1) : ainsi Atreya, Kaundinya (une fois avec le titre de Sthavira), Bhâradvâja, que nous connaissons déjà, puis Vâlmîki, nom qui surprend tout particulièrement à cette place, de plus Agniveçya, Agniveçyâyana, Paushkarasâdi etc. Les deux derniers noms, comme celui de Kaundinya (2) sont cités dans les écrits buddhiques comme les noms de contemporains, soit de disciples de Buddha, et Pauskarasâdi est aussi mentionné par Kâtyâyana, l'un des commentetateurs de Pânini. Il faut de plus remarquer la mention qui se rencontre ici pour la première fois des noms Mîmânsakâs et Taittirîyakâs, aussi bien que l'opposition qui se trouve à la fin entre tchandas et bhâshâ, c'est-à-dire entre la langue védique et la langue vulgaire. L'ouvrage embrasse aussi, à ce qu'il paraît, une partie de l'Aranyakam du Yajus noir ; est-ce tout l'Aranyakam ? C'est ce qui ne peut se décider encore et qu'il est difficile d'admettre.

Pour terminer, j'ai encore à rappeler les deux Anukramanîs déjà mentionnées plus haut, l'une appartenant à l'école d'Atreya, l'autre à l'école de Tchârâyanîya du Kâthakam. La première ne s'occupe presque que du contenu des diverses sections, qu'elle donne dans leur ordre, et elle se compose de deux parties : la première en

(1) Il y a en vingt, v. Roth, lit. et hist. p. 65-66.
(2) v. Ind. Stud. I, 441 not.

prose, est une pure nomenclature, la seconde en trente-quatre Çlokas, n'est pas autre chose ; toutefois elle renferme quelques données sur la transmission du texte : il s'y rattache un commentaire pour les deux parties, qui fait connaître les diverses sections par les mots du commencement et avec leur étendue. L'Anukramanî du Kâthakam ne s'occupe que peu du contenu, elle s'attache plutôt seulement aux détails sur les Rishis des diverses sections aussi bien que sur les différents vers, et là dans les morceaux empruntés au Rik, elle offre souvent une contradiction importante avec les détails correspondants, que le Rik renferme ; elle présente en particulier un grand nombre de noms tout nouveaux. Comme il est dit à la fin, elle provient d'Atri qui la communiqua à Laugâxi.

Tournons maintenant nos regards sur le Yajus blanc.

D'abord, pour ce qui concerne ce nom lui-même, j'ai déjà fait remarquer que probablement il tient à cette circonstance, qu'ici les formules du sacrifice sont séparées de leur fondement liturgique et de leur explication dogmatique, et que nous y trouvons une distribution systématique de la matière, jetée pêle-mêle dans le Yajus noir : C'est aussi de cette manière que le commentateur Dviveda Ganga explique le terme çuklâni yajûnshi, dans le seul passage, où il se trouve jusqu'à présent avec ce sens, à savoir dans le dernier supplément qui a été ajouté au Vrihad-Aranyakam du Yajus blanc. Je dis le seul passage, car s'il se trouve encore une fois et cela

sous la forme çukrayajûnshi, dans l'Aranyakam du Yajus noir (V, 10), il est toutefois difficile qu'il ait dans cet endroit même cette signification générale ; mais il y désigne probablement au contraire le quatrième et le cinquième livre de cet Aranyakam lui-même : ils portent en effet dans l'Anukramanî de l'école d'Atreya le nom de çukriyakanda, puisqu'ils se rapportent aux cérémonies d'expiation, et ce nom çukriya (qui expie) appartient encore aux parties correspondantes de la Samhitâ du Yajus blanc, comme de plus encore aux Sâman, qui y sont employés.

Un second nom du Yajus blanc remonte au surnom Vâjasaneya, qui, dans ce dernier supplément du Vrihad-Aranyakam, est donné à Yajnavalkya, maître qui passe pour en être l'auteur. Mahîdhara, au commencement de son commentaire de la Samhitâ du Yajus blanc, explique Vâjasaneya comme nom patronymique, fils de Vâjasani : soit que cette explication soit exacte, soit qu'il faille comprendre le mot Vâjasani comme nom appellatif, il signifie en tout cas « le distributeur de nourriture (1) », et se rapporte au but principal, où tend tout le cérémonial du sacrifice, qui est d'obtenir la nourriture nécessaire des dieux que le sacrifice est destiné à rendre favorables : là remonte aussi le nom Vâjin « qui a la nourriture » par lequel sont désignés çà et là les théologiens du Yajus blanc. De Vâja-

(1) Mahâbh., XII, 1507, c'est un surnom de Krishna.

saneya sont dérivées deux formes de mots, sous lesquels la Samhitâ et le Brâhmana du Yajus blanc se trouvent cités, à savoir Vâjasaneyakam, mentionné pour la première fois dans le Taittirîyasûtra d'Apastamba et dans le Kâtîyasûtram du Yajus blanc lui-même, et Vâjasaneyinas (1), ceux qui étudient ces deux ouvrages, cité pour la première fois dans l'Anupadasûtram du Sâmavéda.

Il se présente à nous dans le Yajus blanc un cas qui ne se trouve pas ailleurs, à savoir que la Samhitâ et le Brâhmana de ce Yajus sont conservés complètement dans deux recensions différentes, et nous obtenons par là une règle pour mesurer le rapport respectif de ces écoles. Ces deux recensions s'accordent presque entièrement ensemble sous le rapport du contenu, de même aussi sous celui de la disposition de la matière, où cependant existent des différences nombreuses, quoique légères : la principale consiste d'une part en variantes réelles dans les formules de sacrifice, comme dans le Brâhmana, de l'autre en particularités orthographiques ou orthoépiques. L'une de ces recensions porte le nom des Kânvas, l'autre celui des Mâdhyandinas, noms qui du reste ne se trouvent pas encore dans les Sûtras ou dans les écrits analogues : il n'y a que le Prâtiçâkhyasûtram du Yajus blanc lui-même qui fasse exception, et il cite un Kânva, ainsi que les Mâdhyandinâs : de plus dans le supplément du

(1) Il se rencontre dans le Gana Çaunaka.

Vrihad-Aranyakam, dans les listes de maîtres, on trouve du moins cité un Kânvîputra (VI, 5, 1) et un Mâdhyandinâyana (IV, 6, 2), bien que seulement dans une recension (celle des Kânvas) et non dans l'autre, et cela l'un parmi les membres les plus jeunes des listes dont il s'agit, et l'autre parmi les membres plus âgés. Reste à savoir maintenant, si ces deux recensions sont de la même époque ou si l'une est plus ancienne que l'autre. Cette dernière hypothèse serait admissible, et on pourrait sans doute regarder l'école des Kânvas comme la plus ancienne : en effet d'un côté Kânva est le nom d'une des anciennes familles de chantres du Rigvéda, et un rapport de plus avec le Rigvéda, c'est la manière particulière à tous deux de désigner la cérébrale D par L, d'un autre côté, le reste de la littérature du Yajus blanc semble plutôt se rattacher à l'école des Mâdhyandinas : quoiqu'il en soit, nous ne pouvons en aucun cas admettre un long intervalle entre les deux recensions, elles se ressemblent trop pour cela, et nous ferions peut-être mieux de considérer leur différence comme géographique, comme leurs différences orthoépiques s'expliquent en général parfaitement par des raisons géographiques. Mais pour l'époque elle-même, à laquelle nous devons attribuer ces recensions, j'ai déjà fait remarquer plus haut dans l'aperçu général (p. 63) que nous trouvons ici peut-être, ce qui est si rare dans ce domaine, un terrain historique. En effet Arrien d'après Mégasthène mentionne un peuple, les Μαδιανδινοι, dont le pays était arrosé par le fleuve An-

dhomatî, et j'ai hasardé la conjecture, que nous pouvons comprendre par là les Mâdhyandinas, qui ont donné leur nom à une de ces écoles, qu'en conséquence ou cette dernière existait déjà alors, ou qu'elle s'est formée à la même époque, ou peut-être bientôt après. (1) La chose assurément n'est pas certaine, car mâdhyandina « méridional » peut désigner tout peuple, ou toute école du midi, comme nous trouvons en effet mentionné Mâdhyandina Kauthumâs, « Kauthumas méridionaux (2) ». Mais cette époque s'accorde en général si bien avec le sujet que cette conjecture du moins n'est pas à rejeter. Il faut naturellement séparer complètement de cette supposition la question de l'origine du Yajus blanc; nous ne pouvons au contraire la résoudre que par les données qui y sont contenues; et nous sommes encore par là particulièrement autorisés à considérer isolément ses diverses parties, qui dans son état actuel forment un tout: nous avons heureusement encore ici des données suffisantes pour pouvoir reconnaître la priorité ou la postériorité des divers morceaux.

En ce qui concerne d'abord la Samhitâ du Yajus

(1) Pouvons-nous admettre que tous les morceaux contenus actuellement dans l'école des Mâdhyandinas avaient déjà leur place dans cette rédaction? C'est là une question particulière.

(2) Dans la Kâçikâ il y a un grammairien Mâdhyandini nommé comme disciple de Vyâghrapâd: v. Böhtlingk Pânini, introd. p. L, où il faut remarquer, que dans le Brâhmanam sont cités deux Vaiyâghrapadyas et un Vaiyâghrapadîputra.

blanc, la Vâjasaneyi-Samhitâ, elle existe sous deux recensions et se compose de quarante Adhyâyas, qui dans l'école des Mâdhyandinas se divisent en trois cents trois Anuvâkas et en mille neuf cent soixante-quinze Kanpikâs. Les vingt-cinq premiers Adhyâyas renferment les formules pour le cérémonial général des sacrifices, d'abord (I-II) ponr le sacrifice à la nouvelle et à la pleine lune, puis (III) pour le sacrifice du feu matin et soir, ainsi que pour les sacrifices à offrir, tous les quatre mois (au commencement des trois saisons), ensuite (IV-VIII) pour le sacrifice du Soma en général et (IX-X) pour deux modifications de ce même acte, après (XI-XVIII) pour la manière de construire les autels destinés au feu sacré, puis (XIX-XXI) pour la Sautrâmanî, cérémonie destinée primitivement à l'expiation des suites funestes amenées par le Soma bu avec excès, enfin (XXII-XXV) pour le sacrifice du cheval. Si déjà les sept derniers Adhyâyas étaient peut-être à considérer comme une addition postérieure aux dix huit autres, il est du moins tout à fait certain pour les quinze derniers Adhyâyas qui suivent, qu'ils ont une origine plus récente, et probablement beaucoup plus récente.

Déjà dans l'Anukramanî du Yajus blanc qui porte le nom de Kâtyâyana, ainsi que dans un Pariçishtam qui s'y rapporte, et de plus aussi dans le commentaire de la Samhitâ de Mahîdhara, les Adhyâyas XXVI-XXXV sont cités directement comme Khila, c'est-à-dire supplément, et XXXVI à XL comme Çukriya (avec le

nom indiqué plus haut), ce que le commentaire (nommé Mitâxarâ) du code de Yâjnavalkya modifie en ce sens, qu'au XXX, 3, commence le Çukriyam, et au XXXVI, 1, un Aranyakam (1). Les quatre premiers de ces Adhyâyas ajoutés postérieurement (XXVI-XXIX) contiennent les formules de sacrifice, qui ont rapport aux cérémonies traitées dans les Adhyâyas antérieurs et doivent y être ajoutées à l'endroit respectif. Les dix Adhyâyas suivants (XXX-XXXIX), au contraire, contiennent les formules pour des cérémonies de sacrifice toutes nouvelles, à savoir pour le Purushamedha (sacrifice humain), le Sarvamedha (sacrifice général), le Pitrimedha (sacrifice aux mânes), et le Pravargya (sacrifice de purification). Enfin le dernier Adhyâya est sans rapport direct quelconque avec le cérémonial du sacrifice et est regardé aussi comme Upanishad (2), et on prétend qu'il est destiné à fixer le milieu juste entre ceux qui ne s'occupent que des actes de sacrifice et ceux qui les négligent complètement; en tout cas, du reste, il appartient à une phase très-developpée de la

(1) Il semble certain qu'une partie de ces derniers livres doit être regardée comme Aranyakam, et en particulier pour les Adh. XXXVII-XXXIX cela est sûr, puisqu'ils sont expliqués dans la partie Aranyaka du Brâhmanam.

(2) Il y a eu du reste encore d'autres parties de la Vajas. Samh. qui plus tard ont été considérées comme Upanishads, telles que le XVI[e] livre (Çatarudryam), le XXXI[e] (Purushasûkta), XXXII[e] (Tadeva) et le commencement du XXXIV[e] (Çivasamkalpa).

spéculation, puisqu'il désigne un seul maître (îç) de l'univers (1). Abstraction faite des renseignements extérieurs que nous avons cités sur la postériorité de ces quinze Adhyâyas, elle ressort suffisamment encore aussi bien de leur rapport avec le Yajus noir, que de leur rapport avec leur propre Brâhmanam, enfin que des données qu'ils renferment eux-mêmes. Dans la Taittirîya-Samhitâ, en effet, ne se trouvent que les formules contenues dans les dix-huit premiers Adhyâyas avec quelques-uns des mantras appartenant au sacrifice du cheval; les autres formules avec celles qui se rapportent à la Sautrâmanî, et au sacrifice humain sont traitées seulement dans le Taittirîya-Brâhmana, celles qui se rapportent au sacrifice général ainsi qu'au sacrifice de purification et au sacrifice aux mânes, le sont seulement dans le Taittirîya-Aranyaka. De même, il est vrai, les dix-huit premiers Adhyâyas sont entièrement cités, expliqués mot à mot dans le Brâhmanam du Yajus blanc, dans les neuf premiers livres : mais des formules pour la Sautrâmanî et le sacrifice du cheval, ainsi que pour le sacrifice humain, le sacrifice général et le sacrifice aux mânes (XIX-XXXV), il n'y a que quelques-unes citées dans le douzième et le treizième livre de ce Brâhmanam, et cela pour la plupart avec les mots

(1) D'après le commentaire de Mahîdhara, la polémique y est en partie dirigée contre les Bauddhas, soit sans doute contre les doctrines appelées plus tard Sânkhya.

même du commencement, ou simplement avec ceux des Anuvâkas, sans qu'elles soient expliquées de quelque manière, et il n'y a que les trois avant-derniers Adhyâyas (XXXVII-XXXIX) qui le soient mot à mot, à savoir au commencement du quatorzième livre. Quant aux mantras cités tout simplement avec les mots du commencement, il paraît qu'une explication a semblé inutile, probablement parce qu'ils étaient encore faciles à comprendre, et pour eux du moins nous n'avons naturellement aucune garantie pour savoir si, à l'époque de la composition du Brâhmana, leur texte avait la forme sous laquelle nous les connaissons actuellement. Au contraire, pour les mantras non mentionnés on peut en tout cas supposer qu'ils ne furent pas encore reçus dans le texte de la Samhitâ dont se servait l'auteur du Brâhmana : ces mantras sont en général de deux sortes ; d'une part ce sont des strophes empruntées au Rik, et que l'Hotar doit réciter, qui ainsi, à le prendre rigoureusement, ne devraient pas être dans le Yajus, et dont le Brâhmanam pourrait probablement n'avoir tenu aucun compte, parce qu'il ne s'occupe pas des devoirs spéciaux de l'Hotar ; ainsi en particulier dans les vingtième, trente-troisième, trente-quatrième Adhyâyas ; d'autre part, ce sont même des passages de la nature du Brâhmana, qui toutefois ne doivent pas, à la manière du Yajus noir, servir à l'explication des mantras qui les précèdent, mais qui sont indépendants, tels que quelques passages dans le dix-neuvième Adhyâya, et l'énumé-

ration sous forme de liste des victimes exigées pour le sacrifice du cheval dans le vingt-quatrième Adhyâya.

Il se trouve du reste encore dans les dix-huit premiers Adhyâyas quelques formules de sacrifice que le Brâhmanam ou ne mentionne pas du tout, et qui par conséquent n'en fesaient pas encore partie à son époque, ou qu'il cite tout simplement avec les mots du commencement ou seulement avec ceux des Anuvâkas, ce qui n'a lieu que dans les seizième, dix-septième et dix-huitième Adhyâyas, mais aussi en effet assez fréquemment, évidemment parceque ces Adhyayas ont plus ou moins un caractère analogue au Brâhmana. Enfin quant à ce qui concerne les faits qui, contenus dans les derniers Adhyâyas, prouvent leur postériorité, il faut les emprunter particulièrement au trentième et au trente-neuvième Adhyâya en opposition avec le seizième. Ici naturellement il n'y a que les parties propres au Yajus lui-même qui peuvent être citées et non les vers empruntés à la Riksamhitâ, lesquels par la nature des choses n'ont pas force de preuve, et peuvent tout au plus donner ainsi un moyen d'établir l'époque de leur admission dans le Yajus, en ce qu'ils sont empruntés aux parties les plus modernes du Rik, dont l'existence serait par là implicitement prouvée pour cette époque. Voici quels sont ces faits : d'une part, tandis que dans le seizième livre, Rudra en qualité de dieu de la flamme est doté d'un grand nombre de surnoms appartenant à Çiva, dieu plus moderne, deux des plus importants y

manquent, et il les reçoit dans le trente-neuvième livre, à savoir îçâna et mahâdeva, noms indiquant probablement déjà une sorte d'adoration hétérodoxe (v. plus haut p. 112); d'autre part, le nombre des castes mêlées que l'on trouve dans le trentième livre comparé à celui que mentionne le seizième est sensiblement plus grand : il serait difficile que celles qui sont nommées dans le premier eussent déjà toutes existé à l'époque du second ; autrement nous y en trouverions sûrement sans doute un plus grand nombre à côté de celles qui y sont déjà mentionnées.

Les deux livres que nous venons de citer, le seizième et le trentième, sont du reste particulièrement, entre les quarante livres de la Samhitâ, ceux qui portent le plus clairement l'empreinte de l'époque, à laquelle ils appartiennent. D'abord le seizième livre, qui plus tard (sous sa forme Taittirîya) a eu en partie l'honneur d'être regardé comme Upanishad, et cela comme livre fondamental des sectes Çivaistes, a pour objet d'apaiser Rudra, et (v. Ind. Stud. II, 22. 24-26) par la mention et la distinction des nombreuses espèces de voleurs, de larrons, d'assassins, de rôdeurs de nuit et de brigands qui passent pour ses serviteurs, il nous fait conclure à une époque agitée et violente, de même que la mention de différentes castes mêlées nous amène à la constitution de la société indienne en castes commençant à se former. Or, comme il est dans la nature des choses, que cette organisation n'a pu avoir lieu sans une énergique résis-

tance de la part de ceux qui étaient refoulés dans les castes inférieures, résistance qui dût se manifester principalement par une lutte, soit ouverte soit cachée, contre leurs oppresseurs, je pourrais admettre que ce livre doit être placé encore à l'époque de cette lutte secrète soutenue par les indigènes opprimés aussi bien que par les Vrâtyas (Ariens ne menant pas la vie brahmanique), après que leur résistance ouverte eut été déjà plus ou moins vaincue. C'est à une telle époque que peut bien s'expliquer le culte d'un dieu, qui passe pour le prototype de l'effroi et de la fureur. — Le trentième livre où sont énumérées les différentes victimes humaines, qui doivent être sacrifiées dans le Purushamedha, nous y présente les noms de la plupart des castes mêlées de l'Inde, de sorte que nous pouvons en conclure que la société brahmanique était déjà complètement organisée. En effet, il s'y trouve quelques noms qui sont d'un intérêt tout particulier. Ainsi d'abord le mâgadha, qui au cinquième vers est consacré atikrushtâya. On se demande ce qu'il faut entendre par ces mots : si l'on prend ce dernier mot dans le sens de « bruit violent », la première explication qui se présente, c'est de comprendre par mâgadha, comme le fait aussi Mahîdhara, d'après le sens épique du mot, le ménestrel, fils d'un Vaiçya et d'une Xatriyâ (1), explication avec laquelle s'accorde parfaitement la consécration qui suit immédiatement v. 6 du

(1) On ne sait à la vérité comment il est arrivé à ce nom.

sûta à la danse, du çailûsha au chant, mais avec laquelle concordent d'autant moins les victimes humaines nommées immédiatement avant, le klîba eunuque, le ayogû (joueur?), la punçtchalû courtisane, dans la société desquels il reparaît encore v. 22 (1), et qui ne donnent pas une très-haute idée de sa moralité, ce qui d'ailleurs étonne dans cette caste consacrée à la récitation des poèmes épiques, quoique d'un autre côté les musiciens, les danseurs et les chanteurs (çailûsha) n'aient en aucun temps joui dans l'Inde d'une très-bonne réputation. Mais il y a encore une autre interprétation possible du mâgadha (2) : en effet dans le quinzième livre de l'Atharvasamhitâ (3) nommé livre Vrâtya, le Vrâtya c'est-à-dire l'indien ne vivant pas de la vie brahmanique, est mis dans un rapport tout spécial avec la punçtchali et le mâgadha, la foi est nommée sa courtisane, le mitra (ami?) son mâgadha, de même l'aurore, la terre (?), l'éclair sa courtisane, le mantra (formule), le hasa (raillerie?), le tonnerre son mâgadha : vu l'obscurité

(1) Où toutefois au lieu de l'ayogû se trouve le kitava, et où est faite la réserve expresse que les quatre n'appartiennent ni à la caste des Çûdras, ni à celle des Brahmanes.

(2) Comme Sâyana dans le passage dont il s'agit du Taitt. Brâhmana explique le mot atikrushtâya (ou le Taitt. Br. aurait-il une autre leçon?) par Atinindìtadevâya « voué au mal (le très-repréhensible) comme à son Dieu », ce terme « le très-repréhensible » pourrait à la vérité se rapporter aussi au mauvais renom moral du ménestrel.

(3) Traduit par Aufrecht, Ind. Stud. I, 130 sq.

du livre Vrâtya, le sens propre de ce passage n'est pas bien clair, et l'on pourrait encore entendre ici par mâghada le ménestrel libertin : cependant d'un côté la liaison que nous trouvons établie dans les Sâmasûtras de Lâtyâyana et de Drâhyâyana, ainsi que dans les passages correspondants du Kâtîyasûtra, entre les Vrâtyas et les magadhadeçîyas brahmabandhus, de l'autre la haine, avec laquelle ailleurs (v. Roth. p. 38) dans l'Atharvasamhitâ le Magadha est mentionné, nous amènent également à prendre dans le livre Vrâtya le mâgadha comme un maître hérétique ; interprétation qui, pour les passages dont nous nous occupons, paraît aussi bonne que la première, et que semble confirmer particulièrement la règle expresse contenue dans le v. 22, à savoir que « le mâgadha, la courtisane, le joueur et l'eunuque » ne peuvent être ni Çûdras ni Brahmanes, règle qui serait tout à fait superflue du moins pour le mâgadha, s'il représentait une caste mêlée, et qui au contraire est complètement justifiée, si le mot désigne un « indigène de la contrée Maghada ». Si cette dernière interprétation est admise, il en résulterait pour l'époque des trente Adhy. l'existence d'opinions hérétiques, soit Buddhiques, dans Maghadha. De ces deux explications laquelle est la meilleure, c'est une question qui naturellement reste provisoirement sans solution. — La mention du naxatradarça « astronome » au v. 10, et celle du ganaka « qui fait des calculs » au v. 20, nous font conclure en tout cas

à une étude active de la science astronomique, soit astrologique, et à cette science se rapportent encore « les questions » plusieurs fois citées au v. 10, du moins selon Mahîdhara, tandis que Sâyana, peut-être avec plus de raison, les rapporte aux discussions habituelles des Brahmanes. De plus l'existence de ce qu'on appelle le cycle quinquennal védique, et implicitement un important développement de l'observation astronomique ressortent de ce fait, qu'au v. 15 (ailleurs seulement encore XXVII, 45) les cinq noms des années de ce cycle sont cités. — Au v. 15 une femme stérile est vouée aux Atharvan, et Sâyana comprend par là les formules d'éxécration et d'enchantement portant le nom d'Atharvan, auxquelles on aurait donc consacré un de leurs effets que l'on voulait obtenir, la stérilité. Si cette explication est juste, ces hymnes de l'Atharva ont dû exister à l'époque de la composition du trentième livre. — Les noms des trois dés, v. 18 : krita, tretâ, dvâpara sont compris par Sâyana dans les passages correspondants du Taittirîya Brâhmana comme les noms concordant avec le yuga épique ; toutefois cette opinion ne saurait-être applicable ici, bien qu'elle puisse être juste pour le Taittirîya-Brâhmana lui-même (1). Quant à la mention hostile de Tcharakâtchârya au v. 28 j'en ai déjà parlé plus haut (p. 169).

Dans les livres précédents il existe en particulier deux

(1) Dans lequel, en outre, le quatrième nom est kali, au lieu d'âskanda qui se trouve ici.

passages, qui contiennent une indication pour l'époque à laquelle ils appartiennent : le premier ne se trouve que dans l'école des Kânvas et cela à l'occasion du sacrifice du sacre royal : on y dit dans l'école des Mâdhyandinas « Voici votre roi, ô vous *pp* » et au lieu du nom du peuple, on ne voit employé que le pronom indéfini amî : tandis que dans l'école des Kânvas on dit (XI, 3, 3. 6, 3) « Voici votre roi, ô vous Kurus, ô vous Pantchâlas » (1). Le second passage se trouve dans le sacrifice du cheval XXIII, 18 : la mahishî, première épouse du roi qui offre le sacrifice du cheval, laquelle pour obtenir un fils, doit passer la nuit auprès du cheval immolé, en plaçant le çiçnam de celui-ci sur son upastham, de concert avec les autres épouses, qui l'accompagnent par ordre, exhale sa douleur en ces termes : « o Ambâ, o Ambikâ, o Ambâlikâ, personne ne me conduit (de force au cheval) ; (mais si je ne vais pas, alors) le (méchant) cheval féconde (une autre, telle que) la (méchante) Subhadrâ, qui habite dans Kâmpîla. » (2) Kâmpîla est une ville du pays des Pantchâlas ; Subhadrâ semble ainsi être

(1) Sâyana remarque pour les passages en question du Brâhmana (V. 3, 3, 11), que Baudhâyana lit : esha vo Bharatâ rajeti, Apastamba au contraire laisse le choix entre : Bharatâ, Kuravo, Pantchâlâ, Kurupântchâlâ ou janâh, selon le peuple auquel le roi appartient.

(2) Le Brâhmana du Yajus blanc ne cite que le commencement de ce vers : aussi les mots subhadrikâm kâmpîlavasinîm y manquent,

l'épouse du roi de ce pays (1) et le sacrifice du cheval leur eût profité, si la mahishî ne s'était pas prêtée de son plein gré à cette révoltante cérémonie. Or, si nous sommes autorisés à voir dans la mahishî l'épouse d'un roi des Kurus, comme du reste les noms Ambikâ et Ambâlikâ dans le Mahâbhârata y sont rattachés (en qualité de mères de Dhritarâshtra et de Pându), nous pouvons sans doute en conclure un état de jalousie et d'inimitié entre les Kurus et les Pantchâlas, qui probablement n'était encore qu'en germe, et a abouti dans les traditions épiques du Mahâbhârata à une guerre violente. Quoiqu'il en soit, la mention de Kâmpîla indique en tout cas la naissance du vers, soit de ce livre (en même temps que les passages correspondants du Taitt. Brâhmana) dans la contrée des Pantchâlas, ainsi qu'il faut l'admettre par rapport au onzième livre dans l'école des Kânvas. De plus on pourrait à ce sujet citer l'emploi des mots arjuna dans l'école des Mâdhyandinas, celui de phalguna, dans l'école des Kânvas, dans une formule du sacrifice pour le sacre royal: « Pour être inébranlable, pour trouver la nourriture, (moi sacrificateur, je monte,

(1) Comme nous trouvons, en effet, dans le Mahâbhârata une Subhadrâ comme épouse d'Arjuna, le représentant des Pantchâlas: c'est à cause d'une Subhadrâ (peut-être à cause du rapt de cette dernière mentionné dans le MBh.), qu'une grande guerre paraît s'être élevée, comme il ressort de quelques mots plusieurs fois cités par le scol. de Pânini (peut-être d'après Patanjali?

ô char, sur) toi, l'invulnérable Arjuna (Phalguna) » c'est-à-dire Indra, semblable à Indra : car bien qu'on ne puisse admettre ces deux mots avec ce dernier sens comme noms propres (v. Ind. St. I, 190), il y a toutefois à admettre un lien entre leur emploi fait à ce moment et leur emploi postérieur, où ils paraissent comme le nom du plus grand héros des Pândus (soit Pantchâlas?), et il consiste en ce fait que la tradition a attaché spécialement ces noms d'Indra (1) à celui des héros des Pândus (soit Pantchâlas?) qui y passait de préférence pour l'incarnation d'Indra.

J'ai maintenant à faire remarquer en premier lieu sur le rapport critique des Ric contenues dans le Yajus, qu'en général sur ce point les deux écoles des Kânvas et des Mâdhyandinas s'accordent toujours ensemble, et que leurs différences se rapportent plutôt aux parties de la nature des Yajus. En effet une partie de la Vâjasaneyi-Samhitâ se compose de Ric, vers, l'autre de Yajus, c'est-à-dire formules en prose, prose qui du reste aussi est mesurée, et qui çà et là s'élève réellement au mouvement rhythmique. Or la plus grande partie de ces Ric se trouve dans la Riksamhitâ, et cela souvent avec de notables variantes. Quant à l'origine et à l'expli-

(1) Le Brâhmana nomme du reste arjuna expressément « le nom secret » (guhyam nâma) d'Indra. Comment doit-on le comprendre? Le commentaire fait là-dessus cette remarque : arjuna iti hindrasya rahasyam nâma | ata eva khalu tatputre Pândavamadhyame pravrittih |

cation de ces vers, j'en ai déjà parlé plus haut dans l'introduction (p. 62) : des leçons aussi anciennes que celles du Rik ne se trouvent pas dans le Yajus, ou tout au plus çà et là, ce qui résulte surtout de ce que le Rik et le Yajus s'accordent le plus souvent en opposition avec le Sâman ; mais il y a des changements secondaires, que le vers éprouve, pour suffire au sens du rituel, ainsi enfin qu'un grand nombre de leçons, qui avec le même droit existent à côté de celles du Rik, surtout dans les vers qui se retrouvent dans les morceaux de la Riksamhitâ, que l'on doit regarder comme les plus récents.

J'ai publié moi-même à Berlin, 1849-52, la Vâjasaneyisamhitâ dans les deux écoles, avec le commentaire de Mahîdhara écrit vers la fin du XVIe siècle, et dans le courant de l'année prochaine il en paraîtra la traduction avec indication du cérémonial concernant chaque vers, et un glossaire détaillé (1). De l'ouvrage d'Uata, prédécesseur de Mahîdhara, il n'est resté que des fragments, et le commentaire de Mâdhava, qui se rapportait à l'école des Kânvas, semble être complètement perdu : ils ont été tous deux remplacés par le travail de Mahîdhara qui par là même les a fait disparaître, fait qui se rencontre comme on le sait de la même manière dans

(1) Le 40e Adhyâya, l'Içopanishad a été dans l'école des Kânvas, commenté par Çankara, déjà traduit plusieurs fois et édité avec ce commentaire (récemment de nouveau par Roer, Bibl. Ind. v. VIII).

presque toutes les branches de la littérature indienne et que l'on ne peut trop déplorer.

J'arrive maintenant au Brâhmanam du Yajus blanc, le Çatapatha-Brâhmanam, qui sans aucun doute par son étendue et son contenu occupe la place la plus importante et la plus considérable parmi tous les autres Brâhmanas. D'abord pour ce qui concerne son étendue, elle est déjà indiquée par le nom lui-même, qui le désigne comme composé de cent pathas (voies), sections. Ce nom ne se rencontre jusqu'ici pour la première fois que dans le neuvième Vârttika du comm. de l'ouvrage de Pânini, IV, 2, 60, ainsi que dans le Gana relatif à Pânini, V, 3, 100, double autorité, dont l'antiquité est très douteuse, (1) ce qui a lieu aussi pour le Naigeyam daivatam, où je rencontre aussi ce nom mentionné (v. Benfey Sâmav. p. 277) : du reste je ne l'ai trouvé que dans les commentaires et dans les titres placés au bas des manuscrits de l'ouvrage lui-même, à l'exception seulement d'un passage dans le douzième livre du Mahâbhârata, sur lequel je reviendrai dans la suite. Le Çatapatha-Brâhmanam dans l'école des Mâdhyandinas consiste en quatorze Kândas dont chacun porte dans les commentaires et les titres placés au bas

(1) Le Gana est un Akritigana, et le Sûtram, auquel il appartient, n'est pas, d'après l'édition de Calcutta, expliqué dans le Mahâbhâshya; ainsi il se peut que primitivement il n'appartienne même pas à Pânini.

un titre spécial, ordinairement emprunté au contenu, mais qui pour le II[e] et le VII[e] est pour moi inexplicable (1). Ces quatorze Kândas se partagent ensemble en cent Adhyâyas soit soixante-huit Prapâthakas, en quatre cent trente-huit Brâhmanas et en sept mille six cent vingt-quatre Kandikas. Dans l'école des Kânvas l'ouvrage consiste en dix-sept Kândas, en tant que le premier, le cinquième et le quatorzième livre sont partagés chacun en deux parties, et de plus ici le premier a changé de place avec le second, et par conséquent il est le second et le troisième : Les noms des livres y sont les mêmes, tandis que l'on ne connaît pas encore la division en Prapâthakas ; le nombre des Adhyâyas dans les treize livres et demi trouvés jusqu'à ce jour (2) monte à quatre-vingt-cinq, celui des Brâhmanas à trois cent soixante, et celui des Kandikâs à quatre mille neuf cent soixante-cinq : les nombres pour tout l'ouvrage montent, d'après une liste, jointe à un des manuscrits en question, pour les Adhyâyas à cent quatre, pour les Brâhmanas à quatre cent quarante-six, pour les Kandikâs à cinq mille huit cent soixante-six. S'il semble par là, que la recension de l'école des Kânvas est considérablement plus courte que celle des Mâdhyandinas, ce

(1) Le second livre en effet se nomme Ekapâdikâ, le septième Hastighata.

(2) Il n'existe que la première moitié du 4[e] livre, de même les 3[e], 13[e] et 16[e] manquent.

n'est pourtant qu'en apparence, et cette disproportion s'explique plutôt probablement par cette raison, que ses Kandikâs sont plus étendus : il n'est pas rare d'ailleurs que l'on trouve des omissions. Du reste les moyens me manquent, pour pouvoir donner avec une exactitude complète le rapport qui existe entre le Brâhmana de l'école des Kânvas et celui de l'école des Mâdhyandinas, et aussi ce que je dirai dans la suite se rapporte absolument à la dernière, à moins que je ne nomme l'autre expressément.

Comme je l'ai déjà fait remarquer pour la Samhitâ, les neuf premiers Kândas du Brâhmana se rapportent à ses dix-huit premiers livres, puisqu'ils citent les différents vers dans le même ordre (1) mot pour mot, les expliquent d'une manière dogmatique et leur donnent pour base le rituel : Le dizième Kândam, qui porte le nom d'Agnirahasyam (mystère du feu) renferme des légendes mystiques et des recherches sur le sens etc. des diverses cérémonies concernant le soin d'allumer le feu sacré, sans pour cela se rapporter à aucune partie de la Samhitâ, ce qui est aussi le cas pour le onzième Kândam, appelé à cause de son étendue Asht âdhyâyî, qui renferme une récapitulation de tout le rituel et des

(1) Ce n'est qu'au commencement que la règle n'est pas observée, en ce que le Brâhmanam traite d'abord du sacrifice du matin et du soir, et ensuite seulement des sacrifices à la nouvelle et à la pleine lune, ce qui évidemment est théoriquement plus juste.

suppléments traités jusque là, et en particulier les légendes qui s'y rapportent, et qui donne aussi des détails spéciaux sur l'étude des actes sacrés et sur leurs préparatifs. De plus le douzième Kândam nommé Madhyama, le moyen (medium), qui traite des Prâyaçtchittas, cérémonies expiatoires pour les accidents malheureux avant, pendant ou après le sacrifice, ne se rapporte que dans sa dernière partie, où il expose la Sautramanî, à quelques unes des formules contenues sur ce point dans la Samhitâ (XIX-XXI). Le treizième Kândam, nommé Açvamedha, traite avec d'assez longs détails du sacrifice du cheval, puis d'une manière très brève du sacrifice humain, du sacrifice général et du sacrifice aux mânes, ne faisant mention des parties correspondantes de la Samhitâ (XXII-XXXV) que très peu, et encore très rapidement. Le quatorzième Kândam, nommé Aranyakam, traite dans les trois premiers Adhyâyas de la purification du feu et y reproduit presque complètement les trois avant-derniers livres de la Samhitâ (XXXVII-XXXIX) : les six derniers Adhyâyas, dont le contenu est purement spéculatif et légendaire, forment à eux seuls un ouvrage, une Upanishad, sous le nom de Vrihad-Aranyakam.

Déjà cet aperçu général du contenu des divers Kândas fait naître involontairement la supposition que les neuf premiers forment la partie la plus ancienne du Brâhmana et que les cinq derniers au contraire ont une origine plus récente, supposition que des recherches plus exactes chan-

gent en certitude, par des raisons tant extrinsèques qu'intrinsèques. D'abord pour ce qui regarde les premiers, nous trouvons dans le passage du Mahâ-Bhârata mentionné plus haut (XII, 11734) ce renseignement direct, à savoir que le Çatapatham entier contient un Rahasyam (le dizième Kândam), un Samgraha (le onzième Kândam) et un Pariçesha (le douzième, le treizième, le quatorzième Kândam). De plus nous trouvons encore dans le Vârttika cité déjà à propos du nom Çatapatha le mot Shashtipatha comme nom d'un ouvrage, et je ne fais aucune difficulté de l'appliquer aux neuf premiers Kândas, qui, réunis, comptent soixante Adhyâyas, comme d'ailleurs j'ai à alléguer pour appuyer cette opinion, à savoir que les cinq derniers Kândas sont un supplément postérieur des neuf premiers, le nom du douzième Kândha, Madhyama, le moyen (medium), qui ne s'explique que de cette manière, soit qu'on le rapporte seulement aux trois avant-derniers Kândas, soit qu'on le rapporte à tous les cinq (1).

Ces cinq derniers Kândas semblent être dans l'ordre de leur naissance successive, de sorte que chacun d'eux

(1) Dans le dernier cas l'école des Kânvas offre une difficulté, en ce qu'elle partage le dernier Kândam en deux parties (XVI-XVII) ; toutefois cette division ne semble pas avoir été admise partout, puisque dans les mss. du commentaire de Çankara, du moins l'Upanishad (XVII) est comptée toujours comme commençant par le troisième Adhyâya (à savoir du Kânda), de sorte qu'ainsi ces deux parties XVI et XVII se réunissent.

doit être considéré comme plus ancien, selon qu'il se trouve précéder les autres : cette hypothèse repose sur des raisons intrinsèques, empruntées aux faits qu'ils renferment, et qui décident également leur postériorité par rapport aux neuf premiers Kândas. D'abord le dizième Kândam se rattache encore assez exactement aux livres précédents ; il partage en particulier avec eux la grande vénération pour Çândilya, le principal maître pour l'art de construire les autels destinés à l'holocauste. Voici les preuves qui me semblent indiquer qu'il appartient à une autre époque que les neuf premiers livres. Dans le I, 5, 1 sq. sont énumérés dans leur ordre tous les sacrifices présentés jusque là dans ces livres, et ils sont identifiés avec les diverses cérémonies de l'Agnitchayanam, la construction de l'autel destiné au feu sacré. — Parmi les noms de maîtres mentionnés, plusieurs finissent en âyana, ce dont jusqu'ici on ne rencontre qu'un exemple dans chacun de ces livres, à savoir dans le septième, le huitième et le neuvième Kânda; ainsi nous trouvons ici un Rauhinâyana, un Sâyakâyana, un Vâma kaxâyana (aussi dans le VII), nn Râjastambâyana, un Çândilyâyana (aussi dans le IX), un Çâtyâyani (aussi dans le VIII), et les Çâkâyaninas. — Le Vança, ajouté à la fin, c'est-à-dire la liste des maîtres de ce livre, s'éloigne du Vânça général du Brâhmana entier (à la fin du quatorzième livre), en ce que cet ouvrage n'y est pas rapporté à Yâjnavalkya, mais à Çândilya soit à Tura Kâvashiya (dont nous trouvons un aïeul Kavasha dans

l'Aitar. Brâhmana sur les bords de la Sarasvatî). — Comme noms de peuples on n'y rencontre que les Salvas et les Kekayas (soit leur roi Açvapati Kaikeya), deux peuples occidentaux, qui ne se présentent pas ailleurs dans le Brâhmana. — Ici les légendes, comme dans les quatre Kândas suivants, sont pour la plupart d'une nature historique, et de plus se rattachent à différents maîtres qui peuvent n'avoir pas été trop éloignés de leur propre temps, tandis que dans les Kândas précédents elles sont pour la plupart d'une nature mythologique, ou si elles sont historiques, elles se rapportent à des événements d'une antiquité reculée, ce qui établit ici une différence remarquable. — Il y est plusieurs fois traité très spécialement des trayî vidyâ (les trois Védas), et le nombre des Ric est porté à douze mille, celui des Yajus à huit mille, des Sâman à quatre mille; là paraissent aussi pour la première fois ensemble les noms d'Adhvaryavah, de Bahvricâh, de Tchandogâh (1) : de plus, on y voit pour la première fois les mots Upanishad (comme sâra du Véda) upanishadâm âdeçâh, mîmânsâ (d'ailleurs déjà mentionné une fois dans le premier Kânda), adhidevatam, adhiyajnam, adhyâtman, et enfin pour la première fois il s'y trouve une fois le salut par bhâvan (au lieu de la forme plus ancienne bhagavân). De plus un çloka est cité çà et là à l'appui, ce qui jusque

(1) A côté des yâtuvidah (versés dans la magie), sarpavidah (versés dans la connaissance des serpents), devajanavidah, etc.

là est excessivement rare. Il y a aussi des noms techniques de Sâman et de Çastras (ce qui d'ailleurs toutefois se rencontre déjà avant, et comme on le sait dans le dizième livre de la Samhitâ), de même que souvent il y est fait allusion à l'union des Ric et des Sâman, ce qui probablement se rattache au caractère particulièrement mystique du Kândam entier, dans sa tendance à formuler.

Le onzième livre est suffisamment désigné par son contenu comme un supplément aux neuf premiers : les deux premiers Adhyâyas en effet traitent du sacrifice à la nouvelle et à la pleine lune, les quatre suivants du sacrifice du feu le matin et le soir, des sacrifices aux trois saisons, de la consécration du disciple par le maître (âtchârya), de l'étude régulière des saintes doctrines, etc., les deux derniers, du sacrifice des animaux. Comme objet d'étude sont nommés : le Rigvéda, le Yajurvéda, le Sâmavéda, les Atharvângirasas, des anuçâsanânis, les vidyâs, le vâkovâkyam, l'itihâsapurânam, les nârâçansyas et les gâthâs : Nous avons rencontré (1) cette énumération, déjà (v. p. 177), dans le deuxième chapitre du Taitt. Aranyakam, quoique sous une forme beaucoup plus moderne, et nous trouvons une énumération analogue dans le quatorzième Kânda :

(1) C'est d'elle évidemment qu'est venu le passage du code de Yâjnavalkya, I, 45, qui ne cadre plus du tout bien avec ce livre.

dans tous ces passages les commentaires (1) comprennent, et probablement avec toute raison, ces expressions de cette manière, que d'abord les quatre Samhitâs, puis les diverses parties des Brâhmanas sont énumérées, de sorte que par là il ne faudrait pas comprendre des espèces d'ouvrages particulières, mais seulement les diverses parties de ces mêmes ouvrages fondues dans les Brâhmanas, d'où se sont développées ensuite successivement les diverses branches de la littérature : les expressions anuçâsana (prescriptions concernant le rituel d'après Sâyana, mais Vrihad-Ar. II, 5, 19, IV, 3, 25. Kathopan. 6, 15, doctrine spirituelle), vidyâ (doctrine spirituelle) et gâthâ (strophe d'hymne, avec çloka) se trouvent aussi employées, en effet, dans divers passages (et même gâthâ assez fréquemment), dans ces cinq derniers livres et dans les Brâhmanas ou dans les Upanishads du Rik ou du Sâman, de même que vâkovâkyam dans le sens de discussion déjà dans le quatrième Kânda, et itihâsa du moins une fois ici dans le onzième Kândam lui-même (I, 6, 9) : il n'y a que les expressions purâna et nârâçansyah qui ne se rencontrent pas ainsi; c'est plutôt avec le sens de récits, de légendes que se présentent les expressions : âkhyâna, vyâkhyâna, anvâkhyâna, upâkhyâna, et aussi vyâkhyâna (avec anuvyâkyâna et upavyâkhyâna) dans le sens d'exégèse.

(1) Ici précisément Sâyana fait exception, en ce que du moins il présente aussi l'autre explication.

Si de là ressort l'existence de quelque Samhitâ ou de quelque Brâhmana des divers Védas (même pour l'atharvasamhitâ), à l'époque du onzième Kândam, il fait de plus encore une fois, outre les différents vers des hymnes du Rik cités ici comme dans les livres précédents à plusieurs reprises (par tad etad rishînâ 'bhyanûktam), une citation toute spéciale d'un hymne entier par : tad etad Bahvricâh pantchadaçartcham prâhuh, où se trouve cette circonstance intéressante pour la critique, à savoir que l'hymne en question (Mand. X, 95) compte dans notre texte du Rik non pas quinze, mais dix-huit Ric. — Il y a aussi divers çlokas cités à plusieurs reprises à l'appui. L'un d'eux prouve que le soin avec lequel on traitait les chevaux dans le palais de Janamejaya était alors proverbial, et c'est là la première mention qui soit faite de ce roi. — Rudra porte ici (V, 3, 5) pour la première fois le nom de Mahâdeva. (1). — Dans le III, 3, 1 sq. sont données d'abord les règles spéciales concernant l'usage de mendier (bhixâ) des brahmatchârin, etc., (coutume qui se trouve encore mentionnée ailleurs dans le trentième livre de la Samhitâ [v. 18]). — Mais ce qui est surtout caractéristique pour déterminer l'époque du onzième Kândam, c'est la mention qui a lieu ici ensuite (à plusieurs reprises) de Janaka, roi (samrâj) de

(1) Dans le sixième Kânda il ne s'appelle du moins encore que mahân devah.

Videha, comme patron de Yâjnavalkya. Ce dernier avec le Kaurupantchâla Uddâlaka Aruni et son fils Çvetaketu sont (comme dans le Vrihad-Arany.) les principaux héros des légendes.

Le douzième Kândam mentionne la destruction du royaume des Srinjayas, que nous trouvons dans le deuxième Kânda en pleine prospérité et alliés aux Kurus : nous rencontrons de plus ici encore une trace de ces derniers : en effet, il paraît que le Kauravya Valhika Prâtipîya aurait voulu s'intéresser à eux contre leur ennemi Tckâkra, venu du midi de la Rêva, prêtre du roi Dushtarîtû de Daçapurushamrâjya, mais il ne put réussir contre lui. — Les noms Vârkali (c'est-à-dire Vâshkali) et Nâka Maudgalya sont probablement encore un indice d'une époque plus récente, le second ne se trouve encore que dans le Vrihad-Arany. et dans la Taittirîyopanishad. — Le Rig-véda, le Yajurvéda, le Sâmavéda sont mentionnés : ce qui prouve surtout l'existence de la littérature védique, c'est ce fait, qu'une cérémonie, enseignée une fois par Indra à Vasishtha et connue jadis seulement des Vasishthâs, ce qui faisait qu'antérieurement il n'y avait qu'un Vâsishtha qui pût être brahman (grand prêtre), pouvait à ce moment être étudiée par qui voulait, ce qui donnait au premier venu la faculté de prendre à cette cérémonie la place du brahman. — Dans le II, 1, 1, on mentionne pour la première fois le purusha Nârâyana. — Le nom de Proti Kauçâmbeya Kausurubindi

suppose sans doute l'existence de la ville des Pantchâlas Kauçâmbî.

Le treizième Kândam mentionne plusieurs fois le purusha Nârâyana : ici pour la première fois est aussi nommé Kuvera Vaiçravana, roi des Raxas. De même se trouve ici la première mention des Sûktas du Rik, des Anuvâkas (1) du Yajus, des Daçat du Sâman, comme des Parvan des Atharvânah et des Angirasah, division qui cependant n'existe point dans l'Atharvan lui-même : de plus si pour la Sarpavidyâ et la Devajanavidyâ leur division en Parvan est mentionnée, on doit sans doute comprendre par là des ouvrages déterminés : Quant aux Itihâsas et aux Purânas, il n'y a que ces noms de cités et non une division en Parvan, preuve évidente, que l'on ne comprenait encore par là que quelques histoires et quelques légendes, et non des ouvrages plus considérables. — Tandis que dans les neuf premiers livres l'indication qu'un sujet a été déjà terminé se fait par les mots tasyokto bandhuh, elle a lieu ici par ceux-ci : tasyoktam brâhmanam. — L'emploi fait V, 1, 18 des mots ekavatchanam et bahutchavanam répond entièrement à leur signification grammaticale plus moderne. — Mais ce Kândam se distingue tout particulièrement par les nombreuses Gâthâs, strophes dont le contenu se rapporte à l'histoire, et données à la fin du

(1) Ce nom toutefois se rencontre déjà dans les plus anciens Kândas, IX, 1, 1, 15.

sacrifice du cheval, et dans lesquelles sont cités les noms des rois, qui le célébraient autrefois. Une seule se trouve dans la Riksamhitâ (Mand. IV, 42, 8); mais la plupart reviennent dans le dernier livre de l'Aitareya-Brâhmana, ainsi que dans le Mahâbhârata XII, 910 sq, à deux endroits avec plusieurs variantes (1). Or il s'agit de savoir si nous devons y reconnaître des fragments d'hymnes plus considérables, ou s'il faut les regarder seulement comme des versus memoriales isolés: La première opinion a pour elle cette circonstance, que pour quelques uns de ces noms, si l'on y ajoute l'Aitareya-Brâhmana, on trouve cités deux, trois, quatre, cinq, et même six vers, et toujours avec le même mètre en çlokas: Il ne se rencontre qu'un cas, où le premier et le quatrième vers sont çlokas, mais le second trishtubh, le troisième alors n'est pas du tout cité, mais cependant d'après le commentaire il est compris implicitement, et ce cas peut-être vient-il tout particulièrement à l'appui de cette opinion. Quant à l'analogie des gâthâs ou des çlokas cités ailleurs, et dont le contenu ne se rapporte pas à l'histoire, on ne peut la citer ni pour l'une ni pour l'autre opinion, puisque à cet égard la même incertitude existe. Du reste, ces vers renferment souvent des formes

(1) Les passages du Mahâbhârata se rattachent évidemment au Çatapatha-Brâhmanam, comme du reste cet ouvrage en général et son auteur Yâjnavalkya, ainsi que le patron de celuici, Janaka, sont dans ce livre du Mahâbhârata l'objet d'une attention toute particulière.

védiques très-anciennes (1) ; de plus leurs termes d'éloges sont pour la plupart très hyperboliques : aussi l'on pourrait y voir peut-être l'expression d'un sentiment de reconnaissance encore neuf, de sorte que l'on devrait les considérer en partie comme nés à la même époque que les princes qui y sont célébrés, puisque cette circonstance ne peut pas bien s'expliquer autrement (2) : du reste, cette opinion est encore confirmée directement par un passage du treizième Kânda lui-même (v. Ind. Stud. I, 187). Parmi les rois nommés ici, il faut distinguer les suivants : Bharata, fils de Duhshanta et de l'Apsaras Çakuntalâ, descendant de Sudyumna — Çatânîka (3) Sâtrâjita, roi des Bharatas et ennemi de Dhritarâshtra, roi de Kâci — Purukutsa (4) Aixvâka — Para Atnâra Hairanyanâbha Kausalya — Mais avant tous les autres, Janamejaya Pârixita avec les Pârixitiyas (ses trois frères) Bhîmasena, Ugrasena, Çrutasena, qui par le sacrifice du cheval sont délivrés « de tout crime, de tout brahmahatyâ (meurtre de Brahmane). »

(1) Ainsi que des noms : par exemple, le roi des Pantchâlas est nommé Kraivya, et le Brâhmana donne cette explication, que les Pantchâlas s'appelaient « jadis » Krivis.

(2) A moins que les vers ne soient inventés par des prêtres que pour exciter les princes à imiter la libéralité de leurs ancêtres, et à rivaliser avec eux? C'est là toutefois une explication en elle-même très-forcée; d'autre part aussi beaucoup de ces vers ont, comme on le sait, un contenu historique, sans allusion aux présents offerts aux prêtres.

(3) v. Vâj. S. 34, 52 (non dans le Rik).

(4) v. Rik, Mand. IV, 42, 8.

L'époque de ces quatre derniers princes peut bien être regardée comme n'étant point trop éloignée de celle de ce Kândam lui-même, puisque leur prêtre Indrota Daivâpa Çaunaka (que le Mahâbhârata, XII, 5595, présente aussi avec cette qualité) y est cité là même une fois et mis, à ce qu'il semble, en opposition avec Bhâllaveya, tandis que son opinion différente de celle de ce dernier est rejetée à son tour par Yâjnavalkya. J'ajoute encore, à cause de l'intérêt du sujet, un autre passage extrait du quatorzième livre, d'où ressort la même chose. Là un rival de Yâjnavalkya lui adresse comme épreuve une question, déjà résolue auparavant par un Gandharva, qui gardait sous son pouvoir la fille de Kâpya Patantchala dans le pays des Madras, question que l'on croyait par conséqnent être d'une difficulté peu commune : « Que sont devenus les Pârixitas? » Yâjnavalkya répond : « Ils sont allés là, où vont (tous) les sacrificateurs de l'Açvamedha. » Ainsi d'une part il ne devait plus exister à cette époque de Pârixita, de l'autre leur vie et leur mort doivent encore avoir été dans la mémoire de tous et l'objet de la curiosité générale. (1) Il semble presque, que leur « crime, leur brahmahatyâ » était trop grand, pour qu'il y eût lieu de croire qu'il

(1) Le pays des Madras est situé au nord-ouest, et ainsi bien loin du pays des Kurus. Cependant d'après le Mahâbhârata, c'est là qu'était née Mâdrî, la seconde épouse de Pându, mère des deux plus jeunes Pândavas, Nakula et Sahadeva : Parîxit aussi avait pour épouse une Mâdravatî.

pourrait être expié même par des sacrifices, quelque sacrés qu'ils fussent, et que, grâce à eux, ils pourraient avoir part à cette même peine réservée à d'autres, moins grands criminels : il semble de plus encore que les Brahmanes ont exercé une influence toute particulière pour purifier leur mémoire, et qu'ils ont fait dans ce but de grands efforts, ce qui, comme on le sait, leur a réussi complètement. Ou bien la grandeur et la puissance des Pârixitas était-elle au contraire si grande et si brillante, leur mort était-elle si surprenante, qu'on ne pouvait croire qu'ils eussent réellement disparu? toutefois je préfère la première explication.

Le quatorzième Kândam renferme au commencement de sa première partie, celle du rituel, une légende sur un combat des dieux, dans lequel Vishnu remportait la victoire, et c'est pourquoi on avait coutume de dire : que Vishnu soit le çreshtha (le plus heureux?) des dieux : c'est la première fois que Vishnu paraît d'une manière si distincte; il ne se rencontre ailleurs, à proprement parler, que dans la légende des trois pas, de même que comme représentant du sacrifice lui-même, position qui, en effet, lui est aussi attribuée ici. La seconde partie de ce Kânda, le Vrihad-âranyakam, qui se compose de cinq prapâthakas, soit de six Adhy. se divise encore en trois Kandas, le Madhukândam Adhy. I. II (Prap. I, 1 — II, 5), le Yâjnavalkîyam Kândam Adhy. III. IV (Prap. II, 6 — IV, 3) et le Khilakândam Adhy, V. VI (Prap. IV, 4 — V, 5), qui semblent se suivre par ordre de temps et

dont chacun se termine par un Vança, c'est-à-dire par une exposition de la série des maîtres jusqu'à Brahman la cause suprême. Le troisième Brâhmanam du Madhukândam est une explication de trois Çlokas placés en tête, cas qui ne s'était pas encore rencontré : le cinquième (Adhy. II, 1) renferme, comme on l'a fait observer plus haut (p. 120) une autre recension de la légende contenue dans le quatrième Adhyâya de la Kaushîtaky-Upanishad, celle d'Ajâtaçatru, roi de Kâçi, jaloux de la renommée de Janaka comme protecteur de la science. Le huitième (Adhy. II, 4) renferme une autre recension de la légende, qui termine le Yâjnavalkîyakândam, des deux épouses de Yâjnavalkya, Maitreyî et Kâtyâyanî (première mention de ces noms) : là se trouvent énumérés, comme dans le onzième Kânda, les objets de l'étude Védique, à savoir : Rigvéda, Yajur-Véda, Sâmavéda, Atharvângirasah, itihâsah, purânam, vidyâ, upanishadah, çlokâh, sûtrâni, anuvyâkyânâni, vyâkhyânâni (1) ; cette énumération revient encore dans le Yâjnavalkîyakânda Prap. 3, 8. Çankara et Dvivedа-Ganga, les commentateurs du Vrihad-Aranyaka prennent tous les deux, comme Sâyana dans le onzième Kânda, les expressions Itihâsa etc. dans le sens de sections dans les Brâhmanas et j'ai fait déjà remarquer

(1) Les cinq dernières expressions remplacent ici les expressions anuçâsana, vâkovâkyam, nârâçansyas, gâthâs du 11e livre, qui sont évidemment beaucoup plus anciennes.

(p. 217) qu'elles se trouvent en effet employées ainsi dans les Brâhmanas eux-mêmes : il n'y a que pour le Sûtram que je ne puis montrer un emploi (1) semblable (quoique Dvivedaganga du reste assez souvent désigne certaines sentences comme sûtras, ainsi I, 2, 18. 22. 3, I etc.), et cette expression me fait douter en effet si pour ces passages et pour leur époque nous devons accepter l'opinion des commentaires.

Le neuvième (dernier) Brâhmana est évidemment celui d'où le Madhukândam a tiré son nom. Il traite en effet du rapport intime qui existe entre les quatre éléments (la terre, l'eau, le feu et l'air), le soleil, les points cardinaux, la lune, les éclairs, le tonnerre, âkâça (éther), etc., d'un côté, et les autres êtres de l'autre, et qui est représenté comme si l'un était le madhu, miel, de l'autre : cette doctrine est ramenée à Dadhyac Atharvana, ce qui en effet a eu déjà lieu dans la Riksamhitâ elle-même (I, 116, 12. 117, 22) : et encore dans le commencement du quatrième Kânda du Çatap. Brâhmana (IV, 1, 5, 18) nous trouvons le madhu nâma brâhmanam mentionné expressément avec ce rapport, comme Sâyana cite aussi à l'appui les Çâtyâyanas (-Vâjasaneyau) : par conséquent par son nom et probablement aussi par son contenu, l'existence de ce chapitre serait garantie pour

(1) Le mot sûtram se rencontre d'ailleurs ici plusieurs fois, mais dans le sens de fil, lien, pour désigner le très-haut Brahman lui-même, qui unit et resserre tout comme un lien.

une époque très ancienne ; sa forme il est vrai ne peut nullement y prétendre. Le Vança qui termine est ici, comme ailleurs, dans les deux écoles, et environ vingt des noms les plus modernes jusqu'à Yâska et Asurâyana diffèrent beaucoup ; mais en remontant depuis ceux-ci jusqu'aux origines mythiques, les deux écoles sont le plus souvent d'accord. Asurâyana lui-même (par conséquent aussi Yâska placé à la même époque) est ici de deux degrés après Asuri, et à la fin du Khilakânda il est même désigné comme son élève, comme celui-ci est désigné comme élève de Yâjnavalkya : en conséquence la liste finit au vingt-cinquième membre après ce dernier, elle doit donc encore avoir été continuée, après que la rédaction du Madhukândam était terminée déjà depuis longtemps, puisque d'une part l'analogie du Vança qui se trouve dans l'avant-dernier Brâhmana du Khilakânda, d'autre part le fait lui-même nous empêche d'admettre que cette rédaction ait eu lieu seulement à l'époque du vingt-cinquième membre après Yâjnavalkya. Les commentaires ne s'occupent pas de l'explication de ces Vanças, et ceci est peut-être une preuve qu'ils sont regardés aussi comme supplément. Les noms eux-mêmes sont naturellement d'un haut intérêt et peuvent, du moins pour les parties des listes les plus récentes, être entièrement authentiques. — Le Yâjnavalkîyam kândam a pour but la glorification de Yâjnavalkya, et rapporte comment à la cour de son protecteur Janaka, roi de

Videha, il réduisit au silence tous les Brahmanes (1) des Kuru-pantchâlas et mérita son entière confiance (de même que les légendes du douzième livre du Mahâbhârata qui ont rapport à ce fait). Le modèle peut avoir été la légende mentionnée dans le onzième Kânda (VI, 3, 1 sq.); du moins ce Kândam commence ici de la même manière, et présente aussi presque avec les mêmes termes la défaite et le châtiment de Vidagda Çâkalya rapportés dans le onzième Kânda. Il se termine par une légende existant déjà antérieurement, dans le Madhukânda, avec quelques différences. Il faut remarquer particulièrement dans ce Kânda comme nouvelles les expressions pândityam, muni (2) et maunam qui se rencontrent ici pour la première fois (III, 2, 1. IV, 2, 25), de plus ekahansa, çramana, tâpasa (IV, 1, 12. 22), pravrâjin (IV, 2, 25, où le bhixâtcharyam est recommandé) et pratibuddha (IV, 2, 17 : le verbe pratibudh déjà ainsi I, 2, 21), enfin aussi les noms tchândâla et paulkasa (IV, 1, 22). C'est à ce Yâjnavalkîyam

(1) Entre autres Açvala, l'hotar du roi, Vidagdha Çâkalya, qui, à cause de son impertinence, perdit la vie, Kahola Kaushîtakeya, et Gârgî Vâcaknavî, qui doivent probablement tous les quatre (le dernier nom du moins d'après le Grihyasûtra) être regardés comme représentants du Rik, et contre lesquels se manifeste ici, il ne faut pas le méconnaître, une sorte de jalousie.

(2) Le mot muni se rencontre déjà dans les parties les plus récentes de la Riksamhitâ, VIII, 17, 13, et X, 136, 2-5.

kândam que je rapporte le fait suivant (1) : le Vârttikam, comm. de l'ouvrage de Pânini IV, 3, 105 considère les Yâjnavalkâni brâhmanâni non comme purânaproktas, mais comme tulyakâlas, contemporains, à savoir de Pânini, puisque par le son phonétique de ce Kandam il ne résulte pas que ces brâhmanani doivent provenir de Yâjnavalkya lui-même, conséquemment ils peuvent tirer leur nom de cette circonstance, qu'ils traitent de lui : je préfère même cette dernière hypothèse, puisqu'il me semble très-douteux de considérer le Çatapatha-brâhmanam entier ou même seulement les derniers livres d'une part directement comme portant le nom d'Yâjnavalkya, quelque complètement qu'ils contiennent son système, d'autre part de le regarder comme contemporain de Pânini ou du moins comme né peu de temps avant son époque : mais quant au Yâjnavalkîyam kândam, je n'hésite pas à adopter cette dernière hypothèse. — Enfin le dernier Kândam du Vrihad-Aranyakam, le Khilakândam est donné en général par les commentateurs comme un Khilam c'est-à-dire supplément, et en effet cela se fait facilement reconnaître. Son premier Adhyâya (le cinquième du Vrih. Arany. lui-même) se compose d'une foule de petits fragments, qui

(1) Antérieurement j'ai dit autre chose dans le premier vol. des Ind. Stud. p. 57, comme j'ai ici surtout développé ou modifié certaines opinions exposées dans ce recueil, particulièrement p. 161-232, après une étude plus attentive des passages en question, ainsi qu'on aura pu le remarquer en les comparant.

pour la plupart contiennent des jeux de mots mystiques les plus ineptes. Le second renferme d'abord deux Brâhmanas, qui, ainsi qu'on l'a fait remarquer plus haut (p. 147), reviennent en partie exactement sous la même forme dans la Tchândogyopanishad, VII, 1, 3 : et aussi pour le troisième, qui contient des prescriptions concernant le rituel, il se trouve là même, VII, 2, une autre recension : ce Kândam se termine par un Vança, non sous forme de liste, mais avec une exposition plus détaillée : selon ce Vança, le premier auteur de la doctrine en question fut Uddâlaka Aruni, qui la communiqua (1) à Yâjnavalkya, nommé ainsi pour la première fois Vâjasaneya; son disciple fut Madhuka Paingya, duquel elle passa à Tchûda Bhâgavitti, puis à Jânaki Ayahsthûna, en dernier lieu à Satyakâma Jâbâla : et c'est à ce dernier maître (souvent nommé dans la Tchândogyopanishad), dont le nom se trouve aussi dans les ouvrages plus modernes porté par une école du Yajus blanc, qu'a dû d'après cela être attribuée la rédaction définitive de cette doctrine. Le quatrième et dernier Brâhmanam de cet Adhyâya est, comme le troisième, très surprenant en effet à cause de son contenu, et ce même Adhyaya, c'est-à-dire les pratiques du rituel, qui sont à observer avant et pendant le Coitus, de même qu'après la nais-

(1) Dans le Yâjnavalkîyakânda Uddâlaka Aruni est réduit au silence par Yâjnavalkya, comme les autres Brahmanes, et il n'y est pas mentionné que celui-ci fût son maître.

sance d'un fils, appartient plutôt à un Grihyasûtra qu'il ne convient ici. Il se termine, (1) à son tour, par un Vança, qui est tout particulièrement long et qui, pour les membres les plus modernes, se distingue par cette particularité, que leur nom se forme par l'addition de putra au nom de la mère (v. plus haut p. 146), aussi bien que parce que les deux parties du nom sont accentuées. Asuri est nommé ici comme disciple de Yâjnavalkya, celui-ci comme disciple d'Uddâlaka: lorsqu'on est arrivé par dix degrés encore jusqu'à Aditya, le dieu du soleil, comme au dernier auteur, à la fin du Brâhmana entier sont ajoutés ces mots : âdityânîmâni çuklâni yajûnshi Vâjasaneyena Yâjnavalkyenâkhyâyante « ces Yajus blancs provenant d'Aditya sont transmis (2) par Vâjasaneya Yâjnavalkhya. » En effet, d'après Çankara et Dvivedaganga, ce Vança ne se rapporte pas au Khilakândam, mais à tout le Pravatchanam, au Véda entier (c'est-à-dire du Yajus blanc) : en tout cas ce qui peut confirmer la justesse de cette opinion, c'est que le Vança de la fin du dizième livre, (3) le seul qui, à l'exception du Madhukânda, du Yâjnavalkîyakânda et du Khilakânda,

(1) Dans l'école des Kânvas, les Vanças forment toujours un chapitre à part.

(2) Ou « ces Yajus blancs sont désignés par Vâjasaneya Yâjnavalkya comme provenant d'Aditya?»

(3) L'école des Kânvas ajoute encore ici à la fin ce même Vança après les mots : Yâjnavalkyênâkhyâyante.

se trouve encore outre cela dans tout le Çatapatha-Brâhmana, se rapporte évidemment à ce Vança-ci et le suppose, puisqu'il y est dit au commencement : samânam â Sâmjîvîputrât « jusqu'à Sâmjîvîputra les maîtres sont les mêmes » ; en remontant à partir de ce Sâmj., il y a en effet encore trois degrés jusqu'à Yâjnavalkya, tandis que dans le dizième livre, comme on l'a déjà fait remarquer auparavant, la doctrine n'est nullement rapportée à ce dernier, mais à cinq degrés de Sâmj., à Çândilya et à deux degrés plus loin, à Tura Kâvasheya (1). Cette dernière circonstance nous offre du reste peut-être encore une autre division du Çatapatha-Brâhmanam par rapport à l'origine de ses divers Kândas. Dans les cinq premiers et dans les quatre derniers en effet se présente toujours, et cela très-fréquemment, le nom de Yâjnavalkya comme le nom de ce maître, dont l'opinion est une autorité décisive, et dont nous y avons par conséquent le système (2) : de plus il n'y a de cités

(1) Qui dans l'Ait. Brâhmana est nommé comme contemporain de Janamejaya (en qualité de son sacrificateur), v. Ind. Stud. I, 203 not.

(2) Cela est assez clair pour prouver que les Purânas renferment une fois ici un renseignement s'accordant avec le fait luimême, en ce qu'ils nomment Yâjnavalkya comme auteur du Yajus blanc. — Le nom de Yâjnavalkya, du reste, ne se rencontre nulle part ailleurs dans la littérature védique, ce qui pourrait s'expliquer d'un côté, par la différence de localité, de l'autre par ce fait, que la rédaction du Yajus blanc a eu lieu plus tard que celle des autres Védas : toutefois cette circonstance n'est pas suffisamment expliquée ainsi, en ce que, comme on le sait, d'autres

dans ces Kândas, à l'exception des Gâthâs dans le treizième Kânda, et du Yâjnavalkîyakânda, que des peuples orientaux ou des peuples établis dans l'Hindostan central, à savoir les Kurupantchâlas, les Kosala-videhas, les Çviknas et les Srinjayas : une seule fois les Prâtchyas (orientaux) sont opposés aux Vâhîkas (occidentaux), une seule fois se trouve la mention des Udîcyas (septentrionaux) et les (méridionaux) Nishadhas sont également nommés une fois dans le nom de leur roi Nala Naishadha (soit Naishidha comme il s'appelle ici). Il y a une différence assez marquée entre ces Kândas et les suivants, à partir du sixième jusqu'au dixième ; ces derniers reconnaissent (1) comme autorité définitive Çândilya, au lieu d'Yâjnavalkya, qu'ils ne nomment même pas, de même qu'ils ne mentionnent que des peuples du nord-ouest, à savoir les Gandhâras avec leur roi Nagnajit, les Salvas, et les Kekayas. (2) Peut être ce Vança cité plus haut ne se rapporte-t-il pas seulement au dixième livre, mais encore à ces cinq Kândas? puisque ces Kândas traitent spé-

maîtres du Yajus blanc sont souvent nommés dans la littérature védique postérieure, tels qu'Aruni, Çvetaketu, Satyakâma Jâbala, etc., qui pourtant sont en partie ses contemporains, en partie appartiennent même à une époque plus récente. De plus, son protecteur Janaka est du moins mentionné dans la Kaushîtaky-Upanishad.

(1) Comme les Sâmasutras : ailleurs il n'est mentionné que dans la Tchândogyop.

(2) La légende qui les concerne revient dans la Tchândogyop.

cialement du rituel du feu, de la construction des autels pour le feu sacré, leur origine probable dans le nord-ouest pourrait peut-être s'expliquer par cette raison, que la doctrine concernant cet objet s'y était conservée particulièrement pure, à cause du voisinage des Persaâryens, bien que s'éloignant de la doctrine de ces derniers? (1) Du reste, quoiqu'il en soit, — que l'origine de la doctrine de ces cinq Kândas dans le nord-ouest soit réellement fondée ou non — ils appartiennent en tout cas sous leur forme actuelle à la même époque (soit le dixième à une époque un peu postérieure) que les cinq premiers Kândas, ce que décide la mention d'Aruna Aupaveçi, d'Aruni, de Çvetaketu Aruneya, comme celle d'Indradyumna (dans le dixième livre), ainsi que la mention avec blâme plusieurs fois répétée des Tcharakâdhvaryavah. Une main habile a fondu les diverses parties du Brâhmana; ce fait ressort surtout de cette indication qui se présente souvent, qu'un sujet est déjà traité dans une partie plus ancienne, ou se trouve exposée avec détails dans une partie plus récente: un examen plus attentif des différents cas où cela a lieu ne m'a pas été possible jusqu'à présent.

Le nombre des variantes citées dans le Brâhmana par rapport au rituel ou aux leçons est très-grand : déjà

(1) Les Çâkâyaninas devraient-ils être rattachés directement aux derniers? Mais que deviendrait alors la relation de Çâkâyanya (dans la Maitrâyanî-Upanishad) avec les Çâkyas?!

dans la Samhitâ elle-même il en est question çà et là, en ce que deux Mantras différents sont cités l'un à côté de l'autre comme également bons. Communément et dans le plus grand nombre de cas la citation de pareilles variantes dans le Brâhmanam a lieu par « ity eke, ou tadâ "huh ; toutefois on y trouve aussi assez souvent rapportés les noms des différents maîtres, qui peuvent passer en partie pour les représentants des écoles portant leurs noms ; ainsi outre ceux qui sont déjà cités, il y a encore : Ashâdha Sâvayasa, Barku Vârshna, Aupoditeya, Pântchi, Taxan, Jîvala Tchailaki, Asuri, Mâdhuki, Kahola Kaushîtaki, Vârshnya Sâtyayajna, Sâtyayajni, Tândya, Budila Açvatarâçvi, Râma Aupatasvini, Kaukûsta, Mâhitthi, Mudimbha (1) Audanya, Saumâpau Mânutantavyau, Satyakâma Jâbâla, Çailâli etc. Outre les Tcharakâdhvaryavah Bhâllaveya est en particulier critiqué régulièrement, et j'en conclus, comme je l'ai déjà fait remarquer plus haut (p. 180), que le Bhâllavi-Brâhmanam doit être rangé dans le Yajus noir. Sous les eke où ils sont critiqués, nous aurions probablement aussi (comme par exemple dans le premier Kânda une fois d'une manière certaine) à comprendre la plupart

(1) Cf. les Mutibhas dans l'Aitar. Br. — Il n'y a de ces noms là que Budila, les Saumâpau, Satyakâma, Mâdhuki (soit Paingya) et Kaushîtaki qui aient été mentionnés par les mêmes dans d'autres endroits.

des sectateurs de ce dernier ; une fois cependant dans le huitième Kânda une leçon de l'école des Kânvas est citée avec eke et aussi combattue : je ne saurais dire comment son Brâhmanam se rapporte à ce passage, et s'il critique la leçon de l'école des Mâdhyandinas : une comparaison de pareils endroits serait naturellement d'un intérêt tout particulier.

Les nombreuses légendes répandues çà et là dans le Brâhmana sont d'une grande importance : quelques-unes se présentent dans un langage fort ancien, et de là on voit qu'elles avaient déjà une forme indépendante avant leur introduction dans cet ouvrage : celles qui sont particulièrement traitées avec détails, et que pour cela l'on doit faire ressortir, sont les légendes sur le déluge et la délivrance de Manu — sur l'établissement de Videgha Mâthava allant de la Sarasvatî à la Sadânîra dans le pays des Kosala-Videhas — sur le rajeunissement de Tchyavana par les Açvin à la prière de son épouse Sukanyâ, fille de Çaryâta Mânava — sur la rivalité de Kadrû et de Suparnî — sur l'amour et la séparation de Purûravas et d'Urvaçî, etc. Nous retrouvons beaucoup de ces légendes dans l'épopée, comme épisodes, et cela sous la forme métrique, quoique du reste souvent changées. Il ne faut pas méconnaître ici surtout un lien beaucoup plus intime avec l'épopée que dans les autres Brâhmanas. Les noms de Valhika, Janamejaya, Nagnajit sont dans une relation plus immédiate avec la tradition du Mahâbhârata, ainsi que les noms déjà exprimés dans

la Samhitâ Ambâ, Ambikâ, Ambâlikâ, Subhadrâ, et l'usage qui y est fait des mots arjuna et phalguna. Nous devons en tout cas en chercher l'explication dans cette circonstance, que ce Brâhmanam est né en grande partie dans la nation des Kurupantchâlas et de leurs voisins, les Kosala-Videhas, et y a été achevé. Le roi de ces derniers, qui y paraît comme le principal protecteur des saintes-doctrines, Janaka, porte le même nom que le père de Sîtâ et le beau-père de Râma dans le Râmâyana : mais c'est là aussi le seul point de contact avec les traditions de cet ouvrage, qui se trouve ici, et comme de plus le nom de Janaka semble appartenir à la famille entière, à vrai dire il cesse aussi d'exister : toutefois j'incline à regarder ce père de Sîtâ comme identique ici à ce Janaka si remarquable par sa piété, par ce que je pense que Sîtâ elle-même est une pure abstraction, et qu'on lui a donné en tout cas pour père le héros le plus renommé possible. Quant à ce qui concerne le rapport du Brâhmana avec la tradition du Mahâbhârata, Lassen, comme on le sait, a admis pour type fondamental de cette dernière une lutte terminée par une destruction mutuelle, entre les Kurus et les Pantchâlas, ces derniers conduits par la famille des Pândus, venus de l'ouest. Or, à l'époque du Brâhmana, nous trouvons les Kurus et les Pantchâlas soit encore dans une prospérité complète (1),

(1) Quoique d'ailleurs dans les dernières parties de ce Brâhmâna, les Kosala-Videhas semblent avoir une certaine supériorité, et peut-être déjà à l'époque de la Samhitâ (v. p. 206),

soit réunis par une étroite amitié en un seul peuple (1), ainsicette guerre d'extermination ne peut pas encore avoir eu lieu. D'un autre côté, toutefois, nous trouvons la prospérité, le péché, l'expiation et la ruine de Janamejaya Pârixita et de ses frères Bhîmasena, Ugrasena, Çrutasena, ainsi que de toute la famille des Pârixitas, dans les parties les plus modernes du Brâhmana, à ce qu'il semble, comme un souvenir tout récent, et comme un sujet de controverse. Il règne dans le Mahâbhârata par rapport à ces noms une confusion extrême (2) : en effet Janamejaya et ses frères sont cités tantôt comme arrière-petits-fils de Kuru, tantôt comme arrière-petits-fils du Pândava Arjuna; et c'est pendant le sacrifice de Serpents offert par ces princes que Vaiçampâyana raconta l'histoire de la grande guerre entre les Kuruset les Pândus. Si nous admettons la dernière opinion, qui semble la mieux établie, puisque le fragment du Mahâbhârata, qui la renferme, est écrit en prose et présente une forme très ancienne, cette prétendue grande guerre d'extermination entre les Kurus et les Pantchâlas et la puissance des Pândavas devrait ainsi

une sorte de rivalité était née entre les Kurus et les Pantchâlas.

(1) Je ne puis du moins expliquer autrement le mot Kurupantchâla : il est du reste digne de remarque, que pas un nom d'un roi des Kurupantchâlas n'est exprimé, mais que les noms des rois Kauravyas ou des rois Pantchâlas seulement sont cités.

(2) Sur le Mahâbhârata et sur la position des Pandus dans ce poème, v. Ind. Stud. II, 402. 4. — Indische Skizzen, p. 55 sq.

avoir cessé d'être depuis longtemps à l'époque du Brâhmana. Comment expliquer cette contradiction ? Un événement considérable, surprenant, était survenu auparavant dans la famille des Pârixitas, et leur fin a causé encore de l'étonnement du temps du Brâhmana, nous l'avons vu : que fut-il, nous l'ignorons. La destruction des Kurus par les Pantchâlas peut d'après ce qui précède difficilement avoir eu lieu ; mais en tout cas c'était des crimes, et je suis en effet disposé à considérer cet événement jusqu'à présent inconnu comme le fondement de la tradition du Mahâbhârata. Il me semble impossible de ne pas admettre avec Lassen que les Pândavas n'ont pas appartenu primitivement à cette tradition et qu'ils n'y ont été ajoutés que plus tard, puisque d'un côté nous ne trouvons d'eux aucune trace nulle part dans les Brâhmânas ou dans les Sûtras, et que de l'autre le nom de leur principal héros, Arjuna (Phalguna), est encore ici, dans le Çatap. Brâhmana, (comme dans la Samhitâ), un nom d'Indra, ainsi qu'il faut en effet vraisemblablement le considérer comme identique dans l'origine à ce dieu, et que par là probablement aussi toute existence réelle lui devra être contestée. De plus si Lassen Ind. Alt. I, 647 sq. a conclu de ce que Mégasthène dans Arrien rapporte sur l'Heracles indien, sur ses fils et sa fille Πανδαια, d'accord avec d'autres renseignements donnés par Q. Curce, Pline, Ptolémée (1), qu'à l'époque

(1 Q. Curce et Pline écrivaient dans le Iᵉʳ siècle après J.-C., Arrien et Ptolémée dans le IIᵉ.

de Mégasthène, l'union mythique de Krishna (?) avec les Pândavas existait déjà, cette opinion en elle-même, bien que peut-être vraisemblable, n'est pas du moins certaine (1); mais d'autre part il ne serait pas encore prouvé par là, que les Pândavas fussent alors déjà rattachés à la tradition des Kurus : et si nous devons réellement (v. p. 194) placer la rédaction de l'école des Mâdhyandinas à l'époque de Mégasthène, il faudrait en tout cas conclure de l'absence de toute mention des Pândavas dans cette école, que leur union avec les Kurus n'était même pas encore établie alors, quoique du reste cette conséquence ait une force rigoureuse de preuve, moins pour l'époque de la rédaction que plutôt pour celle des fragments rédigés.

De même qu'avec la tradition épique, il se trouve aussi de plus dans le Çatapatha-Brâhmana plusieurs points de contact soit avec les légendes des buddhistes, soit avec la tradition plus récente sur l'origine de la doctrine Sânkhya. D'abord pour ce qui concerne cette dernière, Asuri, nom d'une de leurs principales autorités, est également celui d'un maître souvent mentionné dans le Çatapatha-Brâhmana, et de plus on voit nommé ici, seulement en tout cas dans le Yâjnavalkîyakânda, un Kâpya Patantchala dans le pays des Madras comme désigné tout particulièrement à

(1) L'inceste d'Hercule avec Πανδαια se rapporte probablement en tout cas à la tradition souvent citée dans les Brâhmanas de l'inceste de Prajâpati avec sa fille.

cause de ses efforts pour soutenir la théologie brahmanique, et dans son nom nous ne pouvons méconnaître un rapport avec Kapila et Patanjali, les fondateurs traditionnels des doctrines Sânkhya et Yoga. Quant à ce qui concerne les renseignements sur les buddhistes, les Çâkyâs de Kapilavastu (dont le nom peut-être doit être rattaché aux Câkâyanin du dixième Kânda, soit à Câkâyanya de la Maitrâyana-Upanishad) se nommaient Gautamâs, nom de famille, qui paraît souvent parmi les maîtres et dans les listes de maîtres du Brâhmana, comme du reste le pays des Kosalas et des Videhas doit être considéré comme le berceau du Buddhisme. — Çvetaketu, un des maîtres les plus souvent mentionnés dans le Çatapatha-Brâhmana (fils d'Aruni), est chez les buddhistes le nom de Çâkyamuni à l'une de ses premières naissances (v. Ind. Stud. II, 76 not.). — J'ai déjà parlé plus haut (p. 201) de l'introduction possible du mâgadha dans la Saṁhitâ. — Les mots arhat (III, 4, 1, 3 sq.), çramana (Vrih. Ar. IV, 1, 22 et Taitt. Ar. II, 7 : avec tâpasa), mahâbrâhmana (Vrih. Ar. II, 1, 22, 19, sq.) (1), pratibuddha, bien que n'étant pas employés avec le sens technique des buddhistes, montrent toutefois comment ce sens est né peu à peu. — De plus le nom de Tchelaka dansle Brâhmana doit peut-être être

(1) A côté de Mahârâja, ce qui se trouve déjà auparavant I, 5, 3, 21. II, 5, 4, 9.

rapproché du sens spécialement buddhiste de tchela. — Ajâtaçatru et Brahmadatta (1) au contraire ne sont probablement que les homonymes des deux personnages, que les buddhistes appellent de ce nom comme contemporains de Buddha? Il en est aussi, probablement de même pour les Vâtsîputrîyas des buddhistes et Vâtsîputra du Vrih. Arany. (V, 5, 31), bien que cette forme de nom, comme peu habituelle, indique peut-être déjà un rapport plus étroit. Mais c'est surtout la famille des Kâtyânanas, des Kâtyâyanîputras, qui se présente fréquemment aussi bien chez les buddhistes que dans le Brâhmana, bien que dans les parties les plus récentes de ce dernier. A l'occasion de l'une des femmes de Yâjnavalkya, appelée Kâtyâyanî, nous trouvons ce nom mentionné pour la première fois (2), et cela aussi bien dans le Madhukânda que dans le Yâjnavalkîyakanda; mais il se rencontre souvent dans les listes de maîtres, et la plupart des Sûtras, appartenant au Yajus blanc, le portent comme nom de leur auteur.

(2) Avec le surnom Tchaikitâneya, Vrih. Ar. Mâdhy. I, 1, 26. — Dans le MBh. XII, 5136, 8603, est appelé du nom de Brahmadatta un Pântchâlyo râjâ, qui régnait dans Kâmpîlya. — Il faut distinguer Tchaikitâneya de Tchaikitâyana dans la Tchândogyopan. III, 8.

(1) Dans le dixième livre du Taitt. Ar. Kâtyâyana (au lieu de °nî) est le nom de Durgâ : sur cet emploi v. Ind. Stud. II, 192. Dans le Ganapâtha consacré à Pânini Kâtyâyana manque.

Le Çatapatha-Brâhmana a été commenté dans l'école des Mâdhyandinas par Harisvâmin et Sâyana, dont les commentaires toutefois jusqu'à présent n'existent qu'en fragments: le Vrihad-Aranyakam a été expliqué par Dviveda Ganga (de Guzzerat), et d'autre part dans l'école des Kânvas par Çankara, au commentaire duquel s'est rattaché un grand nombre d'autres ouvrages de ses disciples etc. Il n'y a jusqu'à présent de publié que le premier Kândam avec des extraits des commentaires qui s'y rapportent, et cela par moi-même : dans le courant des trois années suivantes l'ouvrage entier doit être complètement imprimé. Le Vrihad-Aranyakam de l'école des Kânvas a été édité par Poley, et récemment par Roer avec le commentaire de Çankara et une glose.

J'arrive maintenant aux Sûtras du Yajus blanc. Le premier, le Çrautasûtram de Kâtyâyana, se compose de vingt-six Adhyâyas, qui en général observent rigoureusement l'ordre du Brâhmana : et les dix-huit premiers correspondent à ses neuf premiers Kândas : la Sautrâmanî est traitée dans le dix-neuvième Adhyâya, le sacrifice du cheval dans le vingtième, le vingt-unième renferme le sacrifice humain, le sacrifice général et le sacrifice aux Mânes. Les trois Adhyâyas suivants se rapportent, comme il a été déjà montré plus haut (p. 158), au cérémonial du Sâmavéda et à ses divers Ekâhâh, Ahînâh, Sattrâni; toutefois ils les citent plutôt sous forme de listes qu'ils n'offrent, comme

les autres Adhyâyas, un tableau clair de tous les actes du sacrifice. Le vingt-cinquième Adhyâya traite des Prâyaçtchitas, cérémonies expiatoires, correspondant à la première partie du douzième Kânda et le vingt-sixième Adhyâya enfin renferme le sacrifice Pravargya, correspondant à la première partie du quatorzième Kânda.

Il n'y a que quelques maîtres cités par leurs noms : parmi ceux-ci il y en a deux, qui appartiennent aux auteurs de Sûtras du Yajus noir, à savoir Laugâxi et Bhâradvâja : outre ceux-ci on ne cite encore que Jâtûkarnya, Vâtsya, Bâdari, Kâçakritsni et Kârshnâjini : de plus nous ne rencontrons les trois derniers que dans le Védântasûtram de Bâdarâyana, et Bâdari dans le Mîmânsâsûtram de Jaimini : Vâtsya est un nom qui se présente quelquefois dans les Vanças du Çatapatha-Brâhmana : il en est de même de Jâtûkarnya, qui paraît dans le Vança du Madhukânda et du Yâjnavalkîyakânda de l'école des Kânvas comme disciple d'Asurâyana et de Yâska (dans l'école des Mâdhyandinas il y a encore un maître [Bhâradvâja] entre eux), comme aussi il est mentionné dans l'Aitareya-Aranyaka et plusieurs fois dans le Prâtiçâkhyasûtra du Yajus blanc. Ailleurs il y a encore souvent des eke cités, et par là un rapport est établi avec d'autres Çâkhâs. A un endroit se manifeste une certaine hostilité contre les descendants de la fille d'Atri (les Hâleyas, Vâleyas, Kaudreyas, Çaubhreyas, Vâmarathyas, Gopa-

vanas), tandis que les descendants directs d'Atri sont tout particulièrement honorés : cette même animosité se montre dans d'autres endroits contre les descendants de Kanva, de Kâçyapa et de Kautsa ; cependant ces trois mots d'après les commentaires peuvent aussi être compris comme noms appellatifs, kanva, comme sourd, kaçyapa, comme ayant les dents noires (çyâvadanta), et kautsa, comme faisant des choses blâmables.

Le premier Adhyâya est d'un intérêt particulier ; il rapporte les Paribhâshâs, règles générales pour le cérémonial du sacrifice. Du reste l'ouvrage, comme entièrement fondé sur le Brâhmanam et dès lors nullement indépendant, ne renferme que peu de données qui puissent servir à fixer son époque probable : à ces dernières se rapporte en particulier (1) ce fait, que le mot vijaya « victoire » à savoir, sur les points cardinaux, est employé une fois (XX, 4, 26) dans le sens de « points cardinaux » (2) eux-mêmes, ce qui suppose évidemment l'usage des digvijayas — soit peut-être leurs descriptions poétiques? Les plus riches données de ce genre sont encore les Adhyâyas (XXII-XXIV) se rapportant au cérémonial du Sâma, qui par exemple, comme les Sâmasûtras,

(1) L'emploi de mani, XX, 7, 1, dans le sens de 101 doit encore être cité comme signe d'une époque récente : il a sa place dans la même classe avec agni au lieu de 3, bhû au lieu de 1, etc.

(2) Lassen, Ind. Alt. I, 347.

traitent des sacrifices sur les bords de la Sarasvatî ainsi que des sacrifices Vrâtya, où nous trouvons Mâgadhadeçîya brahmabandhu (XXII, 4, 22) dans la même position que dans Lâtyâyana.

Le Kâtyâyanasûtram a été commenté plusieurs fois, ainsi par Yaçoga, Pitribhûti, Karka (cité par Sâyana, et conséquemment plus ancien que lui), Bhartriyajna, çrî Ananta, Devayâjnika (soit Yâjnikadeva) et Mahâdeva : toutefois il paraît qu'il ne reste que les ouvrages des trois derniers, (1) ainsi que le commentaire de Karka : le texte avec des extraits de ces commentaires formera la troisième partie de mon édition du Yajus blanc. Il se rattache encore à ce Sûtram d'une part une foule de Paddhatis (abrégés), extraits d'ouvrages semblables (2), de l'autre un grand nombre de Pariçishtas, suppléments, tous attribués à Kâtyâyana et qui ont été commentés plusieurs fois. Il faut d'abord faire ressortir surtout le Nigamapariçishtam, sorte de

(1) Le plus ancien manuscrit connu jusqu'ici de la vyâkhyâ de Yâjnikadeva a pour date samvat 1639. — J'ai plus haut disposé les noms dans l'ordre où ils sont cités les uns par les autres : en tout cas il y a eu probablement encore des commentaires plus anciens qui ont précédé Yaçoga. Dans le Catal. du fort William, il est cité sous le n° 742 un commentaire de Mahîdhara : je doute provisoirement de la justesse de cette indication.

(2) De Gadâdhara, Hariharamiçra, Renudixita, Gangâdhara, etc.

glossaire synonymique pour le Yajus blanc, puis le Pravarâdhyâya (1), énumération des différentes familles de Brahmanes, dans le but de faire un choix régulier des prêtres pour les sacrifices, de même que de régler les mariages interdits ou autorisés entre elles. Le Tcharanavyûha, énumération des écoles appartenant aux différents Védas, est d'une valeur médiocre : ce qu'il donne peut bien être juste ; mais c'est tout-à-fait incomplet, et le tout est évidemment une composition toute moderne.

J'incline à attribuer au Yajus blanc le Sûtram de Vaijavâpa, que je trouve cité çà et là dans les commentaires du Kâtîyasûtra, puisque je ne rencontre ce nom que dans les Vanças du Çatap. Br., et aussi bien un Vaijavâpa qu'un Vaijavâpâyana, et ces deux noms parmi les noms les plus récents de ces Vanças (le dernier ne se trouve que dans l'école des Kânvas, et il n'y est séparé de Yâska que par cinq degrés). Il y est encore cité un Grihyasûtram de ce nom.

La composition du Kâtîya-Grihyasûtra en trois Kândas est attribuée à Pâraskara, qui de plus, selon le Tcharanavyûha, a donné son nom à une école du Yajus blanc. Le mot Pâraskara se trouve dans le Sûtram de Pânini comme samjnâ, nom propre, — mais,

(1) Communiqué, mais malheureusement d'après un mss. de nulle valeur, dans mon catalogue des manus. sanscrits de la Biblio. de Berlin, p. 54-62.

d'après le Gana, pour désigner une contrée ; — dans la littérature védique au contraire je ne puis l'indiquer. Il en existe une Paddhati de Vâsudeva, un commentaire de Jayarâma, avant tout un commentaire tout-à-fait préférable de Râmakrishna, sous le titre de Samskâraganapati, qui se place tout particulièrement avant les autres ouvrages semblables par le grand nombre de ses citations et le développement détaillé et complet des divers objets : dans l'introduction, qui traite des Védas en général, et spécialement du Yajur Véda, Râmakrishna déclare l'école des Kânvas la meilleure des écoles appartenant au Yajus. — Sous le nom de Pâraskara il existe encore un Smritiçâstra, qui peut probablement se rapporter à ce Grihyasûtram, comme aussi parmi les autres Smritiçâstras il en est un assez grand nombre, dont les noms se rattachent à ceux des maîtres du Yajus blanc, tels que Yâjnavalkya, dont le rapport postérieur avec Manu répond entièrement au rapport semblable du Yajus blanc avec le Yajus noir — et probablement aussi à celui du Kâtîyasûtra avec le Mânavasûtra, — de plus Kâtyâyana, dont l'ouvrage toutefois, comme nous l'avons vu, se rattache au Sâmaveda, ensuite Kanva, Gautama, Çândilya, Jâbâli et Pârâçara : les deux derniers noms d'une part paraissent parmi les écoles du Yajus blanc, que cite Tcharanavyûha, de l'autre nous trouvons des membres de leurs familles nommés dans les Vanças du Çatapatha-Brâhmana : la famille des Pa-

râçaras y est représentée comme particulièrement nombreuse (1).

Le Prâtiçâkhyasûtram du Yajus blanc, comme son Anukramanî, nomme à la fin comme auteur Kâtyâyana. Dans le corps de l'ouvrage sont d'abord cités trois grammairiens mentionnés aussi dans le Prâtiçâkhyam du Rik, par Yâska et Pânini, à savoir Çâkatâyana, Çâkalya et Gârgya, puis Kâçyapa, que Pânini nomme également, enfin Dâlbhya, Jâtûkarnya, Çaunaka (l'auteur du Rikprâticâkhya?) Aupaçivi, Kânva, et les Mâdhyandinâs. J'ai déjà mentionné plus haut (p. 129) la différence faite I, 1, 18, 19, entre veda et bhâshya, c'est-à-dire ouvrages en bhâshâ, laquelle répond à l'emploi de ce dernier mot dans Pânini : le premier des huit Adhy. renferme les samjnâ et les paribhâshâ, c'est-à-dire termes techniques (2) et observations préliminaires et générales : le second Adhy. traite de l'accent : le troisième, le quatrième, le cinquième du samskâra, c'est-à-dire de la suppression, de l'addition, du changement, de la fixité des lettres d'après les lois euphoniques : le sixième de l'accent du mot dans la phrase etc. : le huitième renferme une table des voyelles et des consonnes, donne des

(1) Pânini IV, 3, 110 (règle qui du reste peut bien ne pas lui appartenir) attribue à un Pârâçarya un bhixusûtram, manuel pour les religieux mendiants.

(2) Entre autres ting, krit, taddhita, upadhâ, ainsi noms s'accordant entièrement avec la terminologie de Pânini.

règles sur la manière dont on doit lire (le svâdhyâya), puis une division des mots, répondant à celle de Yâska : plusieurs çlokas y sont cités sur les divinités auxquelles se rapportent les lettres et les mots, de sorte que j'incline presque à considérer comme une addition postérieure (1) ce dernier Adhyâya, qui de plus à dire vrai est déjà contenu dans le premier. Nous avons pour cet ouvrage un excellent commentaire d'Uvata déjà plusieurs fois mentionné, sous le titre de Mâtrimodaka.

L'Anukramanî de Kâtyâyana renferme d'abord dans les quatre premiers Adhyâyas (jusqu'à IV, 9), la mention de l'auteur, du Dieu, du mètre des divers çuklâni yajûnshi « Yajus blancs » contenus dans le « Mâdhyandinîye Vâjasaneyake Yajurvedâmnâye sarve sakhile saçukriye », que le saint Yâjnavalkya avait reçus de Vivasvat, le dieu du soleil : quant au viniyoga. à savoir leur emploi liturgique, on nous renvoie au Kalpakâra. Au sujet des noms mentionnés comme ceux des auteurs, il y a ici plusieurs remarques à faire : habituellement ils s'accordent dans les Ric avec les noms présentés pour eux dans la Riganukramanî; cependant il y a encore plus d'une exception : très-souvent le nom en question semble, comme cela a aussi lieu dans la Riganukramanî, emprunté à des mots, qui se rencontrent dans le vers : dans le cas

(1) Avec cette hypothèse s'accorderait aussi la mention des Mâdhyandinas.

très-fréquent, où un passage est répété ailleurs, il renferme souvent un autre auteur que les fois précédentes : beaucoup des Rishis ici nommés ne se retrouvent pas parmi ceux du Rik et appartiennent à une phase de développement postérieure; parmi eux se trouvent aussi plusieurs des maîtres mentionnés dans le Çatapatha-Brâhmana. La fin du quatrième Adhyâya (1) contient la dédicace des vers qui doivent être récités dans les diverses cérémonies aux différents Rishis, dieux et mètres, avec d'autres divisions mystiques pareilles : enfin le cinquième Adhyâya donne une courte analyse des mètres employés. Dans l'excellente, mais par malheur non entièrement complète, Paddhati, due à Çrîhala, de cette Anukramanî est encore donné avec détail l'emploi liturgique de chaque vers.

Quant à la recension appartenant au Yajus des trois ouvrages nommés Vedângas, à savoir Çixa, Tchandas et Jyotisham, j'en ai déjà parlé plus haut (p. 132) (2).

Nous venons maintenant à l'Atharvavéda.

La Samhitâ de l'Atharvavéda contient dans vingt

(1) Communiqué avec le cinquième Adhyâya, et le commencement de l'ouvrage, dans l'introd. de mon édition de la Vâjasaneyi-Samhitâ, p. LV, LVIII.

(2) Pour plus de détails, je renvoie à mon catalogue des mss. sanscrits de la Bibl. de Berlin, p. 96-100.

Kândas et trente-huit Prapâthakas près de sept cent soixante hymnes et environ six mille vers. Outre la division en Prapâthakas, il en est encore donné une seconde en Anuvâkas, dont il existe quelques quatre-vingt-dix. La division en Parvan, mentionnée dans le treizième livre du Çatapatha-Brâhmana, ne se rencontre pas dans les manuscrits : il ne s'y trouve non plus aucune donnée qui indique à quelle école appartient le texte en question : toutefois comme dans un des Pariçishtas qui seront à mentionner dans la suite, à savoir dans le septième, les Ric relatives à la cérémonie en question sont citées comme Paippalâdâ mantrâh, il est donc certain qu'à l'école des Paippalâdas appartenait une Samhitâ, et il est possible que ce soit la Samhitâ dont nous nous occupons. Or le contenu et le principe de division de cette dernière sont encore inconnus jusqu'à présent dans les détails, et nous savons seulement en général qu'elle « contient de préférence les formules, qui peuvent protéger contre les influences funestes des puissances divines (1), contre les maladies et les animaux nuisibles, les imprécations contre les ennemis, les invocations adressées aux plantes salutaires, avec des formules pour tous les événements de la vie habituelle, des prières pour obtenir protection dans les voyages, bonheur au jeu et choses pareilles (2) » objets, pour lesquels d'ailleurs les hymnes de la Riksa-

(1) Et aussi des astres, c'est-à-dire des mansions lunaires.
(2) v. Roth, litt. et hist. du Véda, p. 12.

mhitâ présentent assez de faits analogues, mais d'une part non pas en même nombre, d'autre part, comme je l'ai déjà fait remarquer au début (p. 64), traités d'une manière tout autre, quoiqu'une partie assez considérable de ces hymnes se retrouve encore directement dans le Rik, surtout dans son dizième Mandala. Quant au cérémonial dans lequel les hymnes de l'Atharvan sont employés, le cérémonial correspondant dans les autres Védas ne se trouve pas dans les Çrautasûtras, mais seulement à peu d'exceptions près dans les Grihyasûtras seuls, et par là, il semble, comme je l'ai également déjà fait observer, appartenir à son origine plutôt au peuple proprement dit qu'aux familles des prêtres. Comme dans le Shadvinça-Brâhmana et dans les Sâmasûtras nous trouvons réellement le cas (v. p. 156), de l'emprunt d'une cérémonie d'imprécations faite aux Vrâtînas, Ariens ne vivant pas de la vie brahmanique, on peut en tout cas conjecturer que ce fait ne se sera pas borné à ce seul cas, ce qui donne lieu à supposer, que dans l'Atharva Samhitâ, bien qu'elle soit née en grande partie dans la période brahmanique, on a peut-être fait entrer des hymnes et des formules, qui appartenaient à proprement parler à ces Ariens occidentaux opposés aux mœurs des Brahmanes (1). Un rapport tout particulier avec ces derniers ne peut en effet se méconnaître, quand

(1) Dans le Vishnupurana, les Saindhavas et les Saindhavâyanas sont cités comme une école de l'Atharvan.

dans le quinzième Kânda l'Etre-Suprême est directement nommé du nom de Vrâtya, et en même temps mis en rapport avec les attributs présentés dans le Sâmaveda comme signe distinctif des Vrâtyas, et que de plus ce mot Vrâtya est employé à le désigner dans les Atharva-Upanishads, dans le sens de « pur par lui-même ». Quant à la mention de mâgadha dans le livre Vrâtya et à la possibilité d'un rapport entre ce mot et un maître buddhiste antibrahmanique, j'en ai déjà parlé plus haut (p. 202). Un passage communiqué par Roth, l. c. p. 38 renferme une mention toute particulière, et cela hostile, des Angas et des Magadhas de l'est, ainsi que des Gandhâris, des Mûjavat, des Çûdras, des Mahâvrishas et des Vahlikas du nord-ouest, entre lesquels d'après cela, comme il le semble, s'étendait le territoire brahmanique au temps de la composition de cet hymne : le commerce avec l'ouest paraît ainsi plus actif qu'avec l'est, puisque, comme on le voit, cinq des peuples établis dans l'ouest sont mentionnés, et deux seulement des peuples appartenant à l'est. Du reste on pourra certainement plus tard distinguer dans l'Atharvasamhitâ des morceaux anciens et modernes, bien que les données géographiques y soient en général peu nombreuses. Sa langue présente beaucoup de mots tout particuliers souvent avec un aspect très antique, bien que revêtant les formes prâcrites; car il s'y rencontre une quantité de mots, qui étaient usités dans la bouche du peuple, mais qui n'ont pas trouvé place dans le reste

de la littérature faute d'occasion. L'énumération des mansions lunaires dans le dix-neuvième Kânda commence par Krittikâ, comme dans la Taittirîya-Samhitâ, mais elle s'éloigne du reste considérablement de cette dernière, et en présente le plus souvent les noms usités plus tard : toutefois on ne peut en tirer une conclusion directe quelconque pour l'époque de la composition, comme le pensait Colebrooke. Il y a une mention d'un intérêt particulier ; c'est celle d'Asura Krishna (1) Keçin dont le meurtre a fait donner à Krishna (Angirasa? Devakîputra) dans l'épopée et les Purânas les surnoms de Keçihan, Keçisûdana. Dans les hymnes, qui se trouvent aussi dans la Riksamhitâ, et pour la plupart dans son dernier Mandala, les variantes sont souvent très-considérables, et elles paraissent pour la plupart aussi autorisées que les leçons du Rik : il y a de plus beaucoup de points de contact avec le Yajus.

La plus ancienne mention des hymnes de l'Atharva est faite sous les deux noms Atharvânah et Angirasah, noms qui appartiennent aux deux plus anciennes familles de Rishis, soit aux ancêtres communs Indo-âryens et Persa-âriens, et qui probablement ne sont donnés à ces hymnes, que pour ajouter aux imprécations etc. qu'ils contiennent, une sainteté et une autorité

(1) Nous trouvons un Asura Krishna déjà dans la Riksamhitâ, et il joue un rôle très-prononcé dans la légende buddhique (où il semble avoir été identifié avec le Krishna épique??).

plus grandes : (1) ils sont souvent mis tout spécialement en rapport avec l'antique famille des Bhrigus. Devons-nous comprendre dans le trentième livre de la Vâja-Samhitâ les « Atharvânas » comme hymnes de l'Atharva? c'est un point encore incertain : mais pour l'époque des onzième, treizième et quatorzième livres du Çatapatha-Brâhmana, comme pour celle de la Tchândogyopanishad et du Taittirîya-Aranyaka (II et VIII) l'existence des hymnes de l'Atharva, soit de l'Atharvavéda est complètement prouvée par les mentions qui en sont faites dans ces ouvrages : ainsi le treizième livre du Çatapatha-Brâhmana cite une division de ces hymnes en Parvan (1), qui du reste, comme il a déjà été dit, ne se trouve plus dans les manuscrits. Dans le huitième livre du Taittirîya-Aranyaka, l'Adeça, c'est-à-dire le Brâhmanam est intercalé entre les trois autres Védas et les Atharvângirasas. Du reste je ne trouve l'Atharvéda, soit les Atharvanikâh nommés que dans le Nidânasûtram du Sâmavéda (et par Pânini) : de plus des noms, qui appartiennent à ses écoles, ne se trouvent nulle part dans

(1) v. Ind. Stud. I, 295 sq. Il n'est pas supposable qu'ils indiquent une influence persa-ârienne quelconque et d'après le Bhavishyapurâna (Wilson dans Rainaud, mém. sur l'Inde, p. 394), les Parsis (Maga) ont quatre Védas, le Vada (! Yaçna?), Viçvavada (Viçpered), Vidut (Vendidad) et Angirasa, ceci est une idée indienne, bien qu'à vrai dire assez remarquable.

(2) Correspondant aux Sûktas du Rik, aux Anuvâkas du Yajus, aux Daçat du Sâman.

la littérature védique (1), à l'exception peut-être de Kauçika, terme patronymique qui toutefois, comme on le sait, ne suppose aucun rapport spécial avec les Atharvan (2).

Un autre nom donné à l'Atharvavéda, mais seulement dans les écrits se rattachant à l'Atharva postérieurs eux-mêmes, les Pariçishtas, est Brahmavéda, nom qui s'explique par ce fait, qu'ils ont la prétention d'être réputés propres au sacrificateur suprême, le Brahman, tandis que les autres Védas n'ont de valeur que pour ses aides l'Hotar, l'Udgâtar et l'Adhvaryu, prétention qui du reste ne repose probablement que sur cette circonstance habilement mise à profit, à savoir qu'il n'y a sans aucun doute aucun Véda particulier pour le Brahman, en ce qu'il doit en effet connaître les trois autres, comme cela est expressément exigé dans le Kau-

(2) Des membres de la famille des Atharvan se trouvent nommés çà et là : ainsi en particulier Dadhyang Ath., Kabandha Ath., que le Vishnu-purâna désigne comme disciple de Sumantu (ce dernier, nous l'avons rencontré, v. plus haut p. 128, dans les Grihyasûtras du Rik), et d'autres.

(3) Sa valeur comme Véda paraît du reste aussi plus tard avoir été plusieurs fois révoquée en doute. Yâjnavalkya (I, 101), cite les deux séparés l'un de l'autre (vedâtharva), dans un autre passage au contraire (I, 44), les Atharvângirasah sont placés à côté du Rik, du Sâman et du Yajus. Dans le code de Manu sont mentionnés une fois seulement les « çrutîr atharvângirasîh » comme formules d'exorcisme, ainsi que dans le Râmâyana seulement une fois II, 26, 20 (Gorr.) les mantrâç tchâtharvanâç (passage que j'ai omis, Ind. Stud. I, 297).

shîtaki-Brâhmana (v. Ind. Stud. II, 305). Or, plus ces prétentions sont faibles, plus elles sont soutenues avec chaleur dans les écrits se rattachant à l'Atharva, et en effet on peut y remarquer une très-grande animosité contre les autres Védas : mais aussi ils se traitent mutuellement d'une façon assez hostile, par exemple un de ces Pariçishtas ne reconnaît qu'un Bhârgava, un Paippalâda, un Çaunaka comme prêtre du roi (1), tandis qu'un Mauda ou un Jalada ne peut amener que du malheur comme purohita.

A ce qu'il semble, l'Atharvasamhitâ a été aussi commentée par Sâyana. Les manuscrits en sont relativement rares sur le continent : la plupart se distinguent par une notation particulière des accents (2). Un fragment plus considérable de la Samhitâ avec texte et tradition a été publié par Aufrecht (Ind. Stud. I, 121-140) : autrement il n'y a que des fragments détachés.

La partie des Brâhmanas n'est que très-faiblement représentée dans l'Atharvavéda, à savoir par le Gopatha-Brâhmana, qui dans le manuscrit que je connais (E. I. H. 2142) contient une partie pûrva et une partie uttara, toutes deux en cinq Prap.; toutefois le manuscrit s'interrompt au commencement d'un

(1) De plus dans Yâjnavalkya I, 312 il est exigé d'un tel personnage, qu'il soit versé dans l'atharvângirasa.

(2) A la place des lignes, ici des points sont employés, et le svarita est présenté le plus souvent à côté, non au-dessus de l'axara.

sixième (soit d'un onzième) : d'après les renseignements que donne un des Pariçishtas, l'ouvrage contenait originairement cent Prapâthakas. Le contenu m'en est complètement inconnu : selon les observations de Colebrooke, Atharvan y est représenté comme un Prajâpati, qui est établi par Brahman comme Démiurge : c'est aussi effet la place qu'il occupe dans les Pariçishtas et dans quelques-unes des Upanishads. La division, mentionnée par Colebrooke comme remarquable, de l'année en douze (soit treize) mois de trois cent soixante jours, du jour en trente muhûrtas, se trouve tout à fait de même dans les Brâhmanas du Yajus etc.

J'ajoute ici, en m'éloignant de l'ordre suivi jusqu'à ce moment, ce que j'ai à dire sur les Sûtras de l'Atharvavéda, puisque seuls ils ont un rapport avec la Samhitâ, tandis que les autres parties de la littérature de l'Atharva correspondant aux Aranyakas des autres Védas ne s'y rapportent nullement.

Il faut mentionner d'abord, la Çaunakîyâ tchaturadhyâyîkâ, sorte de Prâtiçâkyam de l'Atharvasamhitâ en quatre Adhyâyas, qui peut provenir de l'auteur du Rikprâtiçâkhyam, mentionné aussi dans le Prâtiçâkhyam du Yajus blanc. Les Çaunakas sont nommés aussi bien dans le Tcharanavyûha comme étant une école de l'Atharvan, que mentionnés plusieurs fois dans les Upanishads comme membres de cette école. Du reste l'ouvrage porte çà et là un caractère plus générale-

ment grammatical, que ce n'est le cas dans les autres Prâtiçâkhyas. Çâkatâyana est nommé ainsi que d'autres maîtres. Dans notre manuscrit, le seul connu jusqu'à présent, chaque règle est suivie d'un commentaire qui l'explique.

Il existe aussi une Anukramanî de l'Atharvasamhitâ, qui toutefois ne cite le plus souvent que des dieux, rarement des Rishis, comme auteurs.

Le Kauçikasûtram est le seul Sûtram concernant le rituel, qui existe de l'Atharvaveda, bien que du reste je connaisse aussi par des citations un Atharvanagrihyam. Il consiste en quatorze Adhyâyas et dans l'ouvrage même les doctrines en question sont souvent rapportées aux Kauçikas : au début, il cite comme sources les Mantras et les Brâhmanas, et à leur défaut le Sampradâya, la tradition, comme aussi il se réfère souvent au Brâhmanam (par iti br.) : je ne saurais dire si le Gopathabrah. y est compris. Le style de l'ouvrage n'est pas en général si concis que dans les autres Sûtras, mais il est plus narratif. Le contenu est entièrement du genre des Grihyasûtras : le troisième Adhyâya traite du cérémonial pour la Nirriti (la divinité du malheur) : le quatrième donne bhaishajyâni, moyen de guérison ; le sixième etc., les imprécations, la magie ; le dizième traite du mariage ; le onzième du sacrifice aux mânes ; le treizième et le quatorzième des cérémonies expiatoires pour différents présages et prodiges (comme l'Adbhuta-Brâhmana du Sâmavéda).

A ce Sûtram appartiennent encore cinq Kalpas : le Naxatracalpa, manuel astrologique se rapportant aux mansions lunaires, en cinquante Kandikâs, le Çântikalpa en vingt-cinq Kandikâs, traitant aussi du culte des mansions lunaires et contenant les prières qu'on leur adresse, le Vitânakalpa, le Samhitâkalpa et l'Abhitchârakalpa : le Vishnupurâna, ainsi que le Tcharanavyûha également à mentionner, nomme, à la place de ce dernier, l'Angirasakalpa. De plus, à ce Sûtram, appartiennent encore soixante-quatorze petits Pariçishtas, la plupart en Çlokas et sous forme de dialogue, à la manière des Purânas. Il se compose d'objets de toute sorte analogues à ceux dont traitent les Grihyasûtras, mais c'est surtout l'astrologie, la magie, la science des présages et des prodiges qui y sont représentées : quelques sections répondent presque littéralement aux endroits analogues des Samhitâs astrologiques. Il s'y trouve aussi un Tcharanavyûha, qui porte le nombre des Ric dans l'Atharvasamhitâ à douze mille trois cent quatre-vingt, celui des Paryâyas (hymnes) à deux mille, mais le nombre des Kauçikoktâni pariçishtâni seulement à soixante-dix. Parmi les maîtres sont particulièrement nommés les suivants : d'abord Brihaspati Atharvan, Bhagavat Atharvan lui-même Bhrigu, Bhârgava, Angiras, Angirasa, Kâvya (ou Kavi), Uçanas, puis Çaunaka, Nârada, Gautama, Kâmkâyana, Karmargha, Pippalâda, Mâhaki, Garga, Gârgya, Vriddhagarga, Atreya, Padma-

yoni, Kraushtuki. Nous retrouvons beaucoup de ces noms dans la littérature astrologique proprement dite.

J'arrive maintenant à cette partie de la littérature de l'Atharva, qui par elle-même est tout particulièrement caractéristique, c'est-à-dire aux Upanishads. Tandis que ce qu'on appelle par excellence les Upanishads dans les autres Védas se rapporte à leurs parties modernes, même les plus modernes, toutefois du moins elles observent une limite qu'elles ne franchissent pas, elles se renferment en effet dans l'examen de l'essence de l'âme universelle, sans servir à un intérêt de secte. Les Atharva-Upanishads au contraire descendent jusqu'à l'époque des Purânas et dans leurs points extrêmes entrent directement en lice pour soutenir des intérêts de secte. Leur nombre n'est pas encore déterminé, ordinairement on n'en compte que cinquante-deux ; comme toutefois parmi elles, il y en a plusieurs qui appartiennent à l'époque la plus moderne, on ne voit pas de quel droit on veut séparer ces cinquante-deux Upanishads des autres traités semblables, qui, il est vrai, ne sont pas compris dans l'énumération ordinaire, mais qui se nomment eux-mêmes Upanishads, soit Atharvop., d'autant plus que cette énumération des cinquante-deux est aussi en partie différente d'après les différents endroits où elle se trouve, et que les manuscrits les mêlent sans aucun ordre avec les autres Upanishads. Il se présente même ce cas pour la littérature des Upanishads, qu'elle peut s'étendre jusqu'aux temps les plus modernes, et qu'en conséquence

le nombre des écrits qu'il faut y comprendre, est très considérable : il y a deux ans je les ai données dans la seconde livraison des « Indischen studien » au nombre de quatre-vingt-quinze, en y ajoutant les Upanishads qui se trouvent dans les Védas plus anciens (1) : toutefois les recherches que Walter Elliot a faites à Masulipatam chez les Brâhmanes Telinganas sur ce sujet, ont donné ce résultat, comme me l'écrit le docteur Roer, que chez eux il a existé réellement cent vingt-trois Upanishads, et si l'on y compte celles qu'ils n'ont pas, mais qui se trouvent dans mon énumération, le nombre monte à cent

(1) Là du reste ce nombre est une erreur et devrait être quatre-vingt-treize, puisque j'ai compté en double l'Anandavallî et la Bhriguvallî, parmi les vingt-trois Atharvopanishads qui ne sont pas dans Anquetil et parmi les neuf Upanishads empruntées par lui aux autres Védas. Ce nombre devrait même être réduit à quatre-vingt-douze, puisque j'ai mentionné l'Amrtavindu dans Colebrooke et l'Amrtanâda dans Anquetil comme deux Upanishads différentes, tandis qu'elles sont en effet identiques : mais d'un autre côté il faut séparer deux Upanishads que j'y ai confondues, à savoir Prânâgnihotra dans Colebrooke et Pranou dans Anquetil, puisque la dernière (pranavopanishad) est différente de la première. — Or si ici à la fin de mon énumération il y a quatre-vingt-seize Upanishads, ceci a sa raison, d'une part en ce que j'en ai ajouté six nouvelles — à savoir la Bhâllavi-Upanishad, la Saṃvartop., la deuxième Mahopan. et trois des Upanishads contenues dans l'Atharvaçiras (Ganapati, Sûrya, Devî) — d'autre part, en ce que j'en ai omis deux dans l'énumération, la Rudropanishad et l'Atharvanîya-Rudropanishad, parce qu'elles sont peut-être identiques à d'autres déjà citées, ainsi que j'ai encore compté la Mahânârâyanopanishad comme une seule Upanishad, tandis que Colebrooke la compte pour deux.

quarante-sept (1). — Une liste de ces cent vingt-trois est contenue exactement de même dans deux de ces ouvrages, dans la Mahâvâkyamuktâvalî et dans la Muktikop., et d'après ce qui est dit plus haut il y doit y en avoir en tout cinquante-deux (2), qui manquent dans mon énumération, à laquelle appartiennent également les deux noms cités à l'instant. — Nous avons une traduction persane de cinquante Upan. faite en 1656 dans la traduction latine due à Anquetil du Perron.

Si maintenant nous cherchons une division parmi les Upanishads connues jusqu'à ce jour, les plus anciennes sont naturellement celles (I-12) qui ne se trouvent que dans les trois anciens Védas (3). J'ai déjà dit qu'elles ne poursuivaient pas un intérêt de secte. Le Çatarudriyam semble faire exception, ce n'est cependant qu'en apparence : bien qu'il ait été employé en effet dans ce but, il a toutefois originairement une tout autre acception, qui ne se rapporte en rien à l'abus qui en a été fait et même dans l'origine il n'a pas été du tout une Upanishad (4).

Mais la Çvetâçvataropanishad (13) fait une exception réelle : en tout cas c'est à tort qu'elle est rangée

(1) Soit seulement à 145 d'après la note précédente.

(2) Soit de même seulement 50.

(3) A savoir Aitareya, Kaushîtaki, Vâshkala, Tchândogya, Çatarudriya, Çixâvallî ou Taitt. Samhitopanishad, Tchâgaleya (?), Tadeva, Çivasamkalpa, Purushasûkta, Içâ, Vrihad-Aranyaka.

(4) v. à ce sujet Ind. Stud. II, 14-47.

dans le Yajus noir, mais elle ne s'y est introduite que parcequ'elle en a pris beaucoup de passages et elle appartient au même rang et à la même époque environ que la Kaivalyopanishad. De même la Maitrâyana-Upanishad (14) n'a aucun droit sérieux à être rangée dans le Yajus noir; elle appartient plutôt, comme la Çvetâçvataropanishad seulement à la période Yoga, toutefois elle ne poursuit, du moins dans la partie que j'ai entre les mains, aucun intérêt de secte (v. p. 182-185).

La transition aux Atharvaponishads est formée, outre les deux nommées tout à l'heure, d'un côté par les Upanishads, qui se trouvent aussi bien dans l'un des trois autres Védas que dans une recension due aux écoles de l'Atharva avec quelques changements de forme, de l'autre par celles, pour lesquelles antérieurement le même cas a pu avoir lieu, mais dont il ne nous reste que la recension dont nous venons de parler. De ces dernières nous n'avons qu'un exemple, la Kâthaka-Upanishad (15. 16), mais il existe plusieurs des premières (17-20), à savoir Kena (du Sâmavéda), Bhriguvallî, Anandavallî, Brihannârâyana (Taitt. Ar. VIII-X).

Les Atharvopanishads elles-mêmes, qui se distinguent déjà extérieurement, en ce qu'elles sont pour la plupart écrites en vers, se divisent en trois classes différentes, qui se rattachent assez exactement dans leurs commencements aux Upanishads antérieures : les unes continuent à rechercher directement l'essence de l'At-

man, l'âme universelle; les autres s'occupent de l'absorption (yoga) dans la méditation sur ce sujet et donnent le moyen d'obtenir déjà ici bas la complète identification avec l'Âtman et les phases qui y amènent : la troisième enfin substitue à l'Atman une des nombreuses formes, sous lesquelles les deux principaux dieux Çiva et Vishnu ont été adorés dans la suite des temps.

Je vais parcourir ces trois classes dans leur ordre, mais j'ai quelque chose encore à faire remarquer auparavant sur les recensions dues aux écoles de l'Atharva comprenant les Upanishads qui appartiennent encore maintenant ou qui ont appartenu du moins primitivement aux autres Védas.

Le texte de la Kenopanishad donné par les écoles de l'Atharva ne diffère que très-peu du texte donné par celles du Sâma : la mention d'UmâHaimavatî, qui s'y trouve pour la première fois, semble avoir été la cause que cette Upanishad a été admise dans le recueil de l'Atharva, en ce qu'elle est vraisemblablement conçue dans le sens des sectes çivaïstes.—Le texte de l'Anandavallî et de la Bhriguvallî dû aux écoles de l'Atharva m'est inconnu (1). — De plus, de la Brihannârâyanop., qui répond à la Nârâyanîyop. du Taitt. Aranyaka (2), je ne connais que quelques faits isolés,

(1) Deux listes de l'Atharvopanishad dans la collection Chambers (v. mon catal. p. 95), citent encore après ces deux vallî (39. 40), une madhyavallî et une uttaravallî (41. 42)!

(2) Dans Colebrooke elle est comptée pour deux Upanishads.

mais qui indiquent assez clairement que les formes antiques et obscures sont remplacées partout par les formes nouvelles et régulières correspondantes (1). — Les deux Kathavallî, pour la plupart sous forme métrique, n'existent que dans le texte dû aux écoles de l'Atharva (2), et la seconde n'est à vrai dire qu'un supplément de la première, en ce qu'elle ne consiste presque qu'en citations védiques, destinées à motiver les doctrines renfermées dans l'autre : cette première remonte à une légende mentionnée dans le Taitt. Brâhmana (v. p. 177). Natchiketas, fils d'Aruni (3), demande à la mort la solution de ce problème, si l'homme, après la mort, existe ou n'existe pas. Ce n'est qu'après une longue résistance et des séductions de toute sorte, qu'il déjoue, que la mort le fait pénétrer dans le secret de l'existence. La vie et la mort, selon elle,

(1) Ainsi visasarja, au lieu de vya-tcha-sarja, Kanyâkumârîm au lieu de °ri, Kâtyâyanyai au lieu de °yanâya, etc.

(2) v. Ind. Stud. II, 195 sq. où en sont données également les traductions et le texte. Depuis, une nouvelle édition de cette Upanishad, avec le commentaire de Çankara, a paru dans le vol. VIII de la Bibl. Ind. éditée par le Dr Roer.

(3) Deux autres noms, qui sont donnés au père de Natchiketas, Auddâlaki et Vâjaçravasa sont en contradiction avec les autres renseignements. Vâjaçravasa se trouve aussi dans le passage correspondant du Taittirîya-Brâhmana. Je ne puis dire si Auddâlaki s'y trouve aussi. Benfey (dans les Göttinger Gel. Anz. 1852, Jan. p. 129) propose de rapporter Auddâlaki Aruni à Natchiketas, mais la contradiction des deux noms n'est pas résolue par là. Aruni est Uddâlaka, et Auddâlaki est Aruneya.

ne sont que deux phases différentes du développement de l'homme : la véritable sagesse consiste à reconnaître l'identité avec l'âme universelle, moyen de s'élever au-dessus de la vie et de la mort. L'exposition de cette première partie est en effet imposante, et la forme en est en grande partie archaïque. Quelques passages, qui ne concordent nullement avec le reste, paraissent ou avoir été intercalés plus tard, ou au contraire conservés d'une exposition antérieure, qui avait plutôt un but liturgique. La polémique contre les adversaires de cette opinion est très-vive et très-amère, et elle dirigée contre le tarka « doute », et nous devons probablement comprendre ici sous ce terme les Sânkhyas et les Baudhas. La sainteté du mot om, comme expression du repos éternel, est tout particulièrement signalée, ce qui n'avait pas eu lieu jusqu'ici de cette manière. La série des principes primordiaux (III. 10. 11) répond entièrement au système du Yoga déiste, tandis que pour le reste l'exposition présente un caractère purement védantique.

Parmi les Atharvopanishads proprement dites, la Mundaka et la Praçna-Upanishad (21. 22) se rattachent le plus aux Upanishads des anciens Védas, soit à la doctrine Védânta, et en effet dans le Védântasûtram de Bâdarâyana il y est fait aussi souvent allusion qu'à celles là. La Mundaka-Upanishad, en grande partie en vers, ainsi nommée parce qu'elle est dégagée (rasée) de toute erreur, ressemble beaucoup

pour la doctrine et la langue à la Kâthakop, et a en effet avec elle beaucoup d'endroits communs. Au début elle s'annonce comme une révélation presque immédiate de Brahman lui-même. En effet Angiras, qui la communique à Çaunaka, l'a reçue de Bhâradvâja Satyavâha, celui-ci d'Angir (1), disciple d'Atharvan, auquel Brahman lui-même l'avait révélée. Aussitôt après, la littérature védique est mise en opposition comme science inférieure de spéculation, et elle est présentée comme composée des quatre Védas et des six Vêdângas, lesquels sont cités séparément : quelques manuscrits ajoutent encore ici la mention des itihâsapurânanyâyamîmânsadharmaçâstrâni, ce qui est évidemment une addition postérieure, ainsi qu'il s'en trouve encore d'autres pour cette Upanishad dans les manuscrits : l'énumération (qui se rencontre ici pour la première fois) des différents Védângas suffit déjà du reste pour montrer qu'à cette époque la matière, objet du Véda, avait été employée tout entière et formait un système complet, et qu'il en était sorti une nouvelle littérature, qui appartient, non plus à la période védique, mais à la suivante. La mention qui a lieu dans la suite de Tretâ amène de plus à conclure que le système Yuga était déjà complètement établi. D'un autre côté nous trouvons encore ici les mots kâlî (la sombre) et karâlî (la redoutable) cités parmi les sept langues du feu, tandis

(1) Angir est un nom qui ne se rencontre nulle part ailleurs.

qu'à l'époque de l'auteur dramatique Bhavabhûti, au huitième siècle ap. J.-C., ce sont les noms de Durgâ, l'épouse de Çiva émané d'Agni (et de Rudra), qui sous ces noms était l'objet d'un culte et de sacrifices sanglants. Comme il a fallu évidemment un temps considérable, pour arriver de la première signification à la seconde, la Mundakop. doit être beaucoup plus ancienne que l'époque de Bhavabhûti, ce qui du reste ressort encore d'autre part, en ce qu'elle a été plusieurs fois mise à profit dans le Védântasûtra et commentée par Çankara. La Praçnopanishad, en prose, semble avoir été empruntée à un Atharva-Brâhmana, celui de l'école Pippalâda: (1) elle renferme l'instruction donnée à six différents maîtres par Pippalâda, et parmi eux il y a des noms particulièrement significatifs pour l'époque de l'Upanishad: Kauçalya Açvalâyana, Vaidarbhi Bhârgava et Kabandhin Kâtyâyana. Dans la suite, il est encore nommé un prince des Koçalas Hiranyanâbha, le même en tout cas qui est spécialement célébré dans les Purânas. Comme dans la Mundaka, il se trouve aussi ici quelques mots intercalés, qui se font

(1) Elle est du moins désignée une fois ainsi au bas du texte, et Çankara la nomme aussi au début de son commentaire: brâhmanam, ce qui, à vrai dire, ne prouve pas beaucoup, puisque toutes les Upanishads, qu'il commente, sont pour lui çruti et brâhmanam. — Le nom Pippalâda remonte probablement à l'idée que nous trouvons dans le premier vers de la Mundaka, III, 1 (emprunté au Mand. du Rik, I, 164, 20)? Ce vers revient aussi dans la Çvetâçvataropanishad, IV, 6, et Nir. XIV, 30.

reconnaître comme tels, parceque Çankara les omet dans son commentaire : ils se rapportent à l'Atharvan lui-même, et à sa demi-mâtrâ (partie), qui, outre les trois parties (a, u, m), revient au mot om, lequel paraît ici dans toute sa gloire, et sont évidemment une addition postérieure faite par ceux qui regrettaient de ne pas trouver la mention de ces deux objets dans une Atharvop., puisque même ailleurs ils s'y trouvent toujours. La Mundaka et la Praçna ont été plusieurs fois éditées et traduites, v. Ind. Stud. I, 280 sq. 439 sq ; elles l'ont été de nouveau récemment par le Dr Roer dans le vol. VIII de la biblioth. Ind. avec le commentaire de Çankara. — Le nom de Pippalâda est encore porté par une seconde Upanishad, la Garbha-Upanishad (23), que j'ajoute ici pour ce motif, quoique du reste elle ne touche pas à notre sujet. En effet, son contenu, s'éloignant de toutes les autres Upanishads, se rapporte au corps humain, à sa formation comme embryon, à la manière dont il est composé de ses diverses parties, soit à leur nombre et à leur poids. C'est le commentaire d'une strophe trishtubh placée au début, dont différents mots sont examinés scrupuleusement, à quoi s'ajoutent d'autres remarques. La mention des noms de nos sept notes musicales, ainsi que des poids encore en usage (mention qui du reste se trouve déjà dans Varâha Mihira), indique une époque assez moderne, ainsi que l'emploi de Devadatta dans le sens de Caius. Quelques passages, dans lesquels il est question aussi par exemple de Nârâyana comme

du maîtré suprême, et des doctrines Sânkhya et Yoga comme moyens de le connaître, se retrouvent dans le quatorzième livre de la Nirukti de Yaskâ (supplément à cet ouvrage). Il n'est pas encore certain, si Çankara a commenté cette Upanishad. Elle est traduite dans les Ind. Stud. II, 65-71. — Pippalâda paraît encore dans la Brahmopanishad (24) et cela avec le surnom de bhagavân Angirâs, et ainsi identifié avec celui-ci, comme auteur de la doctrine en question, qu'il annonce à Çaunaka (mahâçâla), comme c'est précisément le cas dans la Mundakopanishad. La différence de cette Upanishad avec Mundaka et Praçna est du reste déjà considérable, et elle appartient plutôt aux Yoga-Upanishads proprement dites. Elle consiste en deux sections : la première, en prose, traite d'abord de la grandeur de l'Atman, et présente ensuite dans sa dernière partie Brahman, Vishnu, Rudra et l'Axaram comme les quatre pâdas (pieds) du nirvânam brahma : des dix-neuf vers de la seconde section, les onze premiers développent cette idée, que le Yogin peut quitter son yajnopavîtam, cordon sacré, puisque comme on le sait, il est dans une union intime avec le sûtram, le lien du monde : le tout aboutit ainsi à un jeu de mots : les huit derniers vers sont empruntés à la Çvetâçvataropanishad, à la Mundakopanishad et aux Upanishads semblables et décrivent de nouveau la majesté de l'Être unique. — La Mândûkyopanisyad (25-28) est comptée comme composée de quatre Upani-

shads, mais ce n'est que la partie en prose de la première, où il est traité des trois demi-mâtrâs du mot Om, qu'il faut regarder comme la véritable Mândukyopanishad; tout le reste est l'œuvre de Gaudapâda (1), dont le disciple Govinda fut le maître de Çankara, et se rapporte par conséquent au septième siècle après J.-C. environ.

Il y a aussi deux ouvrages de Çankara lui-même cités parmi les Upanishads, à savoir l'Aptavajrasûtchî (29) en prose, et la Tripurî (30), également en prose, toutes deux entièrement composées dans le sens védantique : la première traite au début de ce qui fait d'un Brâhmane un Brâhmane : ce n'est pas jâti (la race), varna (la couleur), pândytiam (la science) qui le fait, mais le Brahmavid (qui connait Brahma) est seul Brâhmane (2) : puis elle passe aux diverses définitions de moxa (délivrance), comme donnant seule la connaissance de l'unité de Jîva (âme individuelle) et de Parameçvara (âme universelle), et elle explique enfin, en rejetant décidément les autres sectes, les deux mots si importants tat (l'absolu) et tvam (l'objectif). La

(1) Il a été commenté comme tel par Çankara sous le titre de âgamaçâstram. Pour plus de renseignements v. Ind. Stud. II, 100-109.

(2) Cette partie a été employée surtout contre l'existence des castes par un Buddhiste (Açvaghosha) presque littéralement dans l'ouvrage du même nom, qui se trouve cité par Gildemeister bibl. s. préf. p. VI note; voyez aussi Burnouf Introd. à l'hist. du Budd. Ind. p. 215.

Tripurî traite du rapport de l'Atman avec le monde et se trouve comme quatrième Prakaranam dans une série de sept petits opuscules védantiques attribués à Çankara. Il faut considérer comme une sorte de catéchisme des doctrines en question la Sarvopanishatsâropanishad (31), en prose, qui a pour objet de répondre à plusieurs questions placées au commencement. Il en est de même dans la Nirâlambopanishad (32), qui cependant se tient essentiellement au point de vue du Yoga. L'Atmopanishad (35), en prose, renferme une recherche d'Angiras sur les trois facteurs (purusha), se rapportant au corps, à l'esprit et à l'âme universelle (1).

La Prânâgnihotropanishad (34), en prose, montre la relation des parties et des fonctions du corps avec les parties relatives du sacrifice, d'où ressort implicitement l'inutilité du dernier : la fin promet à celui qui lit cette Upanishad la même récompense qu'à celui qui expire à Vârânasî (Bénarès), c'est-à-dire l'exemption d'une seconde naissance. La Arshikopanishad (?35) contient un dialogue sur l'existence de l'Atman entre Viçvâmitra, Jamadagni, Bharadvâja, Gautama, Vasishtha, lequel, en s'appuyant sur l'opinion de K'hak (?un autre manuscrit cité par Anquetil donne Kapl = Kapila?) obtient l'assentiment des autres.

La seconde classe des Atharva-Upanishads est,

(1) Traduite Ind. Stud. II, 56. 57.

comme il a été dit plus haut, composée de celles qui ont pour objet le Yoga, l'absorption dans l'Atman, ses différentes phases et les moyens extérieurs d'y parvenir. Ces moyens sont surtout le renoncement aux intérêts terrestres, et la répétition fréquente du mot Om, qui joue ici un rôle tout spécial et est aussi lui-même l'objet d'une méditation profonde. Yâjnavalkya est nommé plusieurs fois dans les Upanishads qui appartiennent à cette classe comme le maître des doctrines en question, et il semble en effet qu'il doit être regardé comme un de ceux qui ont principalement développé la secte des mendiants religieux unis étroitement à la doctrine du Yoga. Ainsi dans la Târakopanishad (36) il instruit Bharadvâja sur la vertu salutaire et propre à effacer tous les péchés du mot Om, de même dans la Çâkalyopanishad (1) (37) il apprend à Çâkalya quelle est la véritable délivrance : mais il se présente surtout dans la Jâbâlopanishad (38), en prose, qui porte aussi, quoique certainement à tort, le nom d'une école dn Yajus blanc, mais qui assurément ne doit être regardée que comme une imitation de l'Arany. de ce dernier (v. Ind. Stud. II, 72-77) : elle peut toutefois avoir existé déjà avant la composition du Bâdarâyanasûtra, puisque dans celui-ci il semble plusieurs fois qu'il y est fait allusion à des passages de cette Upa-

(1) Ce nom me semble résulter des variantes qui existent dans Anquetil comme le plus vraisemblable.

nishad (1) (à moins que ces passages aient été empruntés à une source commune?). Outre cet ouvrage, on trouve encore des renseignements très importants sur le genre de vie des Paramahansas, prêtres mendiants, dans la Kathaçruti (39 : Colebrooke a par erreur Kanthaçruti), en prose, et dans l'Arunikopanishad (40), également en prose (2), qu'il faut regarder toutes deux également comme des suppléments à l'Aranyakam du Yajus noir, ainsi que la Jâbâlopanishad à celui du Yajus blanc. La Bhâllavi-Upanishad (41) appartient aussi à cette classe d'après les citations, ainsi que la Samvartaçruti (42) : de même la Samnyâsopanishad (43) et la Paramahansopanishad (44), toutes deux en prose (3). Je n'ai pas encore rencontré la Hansopanishad, mais d'après son nom, elle appartient sans doute aussi à cette classe. L'Açramopanishad (46), en prose, donne une classification des quatre ordres de l'Inde, Brahmatchârin, Grihastha, Vânaprastha et Parivrâjaka : elle est déjà citée par Çankara, et les noms des diverses classes qui y sont donnés sont maintenant tombés en désuétude. La Çrimaddattopanishad (47) consiste en douze Çlokas,

(1) Ces mêmes passages supposent le nom Vârânasî pour Bénarès.

(2) Traduite Ind. Stud. II, 176-81.

(3) La Paramahansopanishad est traduite, Ind. Stud. II, 173-176.

qui sont mis dans la bouche de l'un de ces moines mendiants et se terminent par ce refrain invariable : tasyâ'ham pantchamâçramam « je suis de celui-ci, c'est-à-dire du brahman, cinquième âçrama. » La recherche sur le mot sacré Om est, outre les Upanishads déjà citées, à savoir Mândûkya et Târaka, particulièrement suivie dans l'Atharvaçikhâ (48), en prose, commentée par Çankara, dans laquelle Atharvan instruit sur ce point Pippalâda, Sanatkumâra et Angiras (1) : de plus dans la Brahmavidyâ (49) en treize çlokas, mentionnée çà et là par Çankara (2) : enfin dans Çaunaka (50) et Pranava (51) dont il est parlé seulement dans Anquetil. Les différentes phases de l'absorption graduelle dans l'Atman forment le contenu des Upanishads (52-59) : Hansanâda (en prose) Xurikâ (24 çlokas), Nâdavîndu (20 çlokas), Brahmavindu (22 çlokas, nommée aussi Amritavindu), Amritavindu (38 çlokas nommée aussi Amritanâda), Dhyânavindu (23 çlokas), Yogaçixâ (10 çlokas) et Yogatattva (15 çlokas), tandis que la Tchûlikâ (60. en 21 çlokas) et Tejovindu (61. en 14 çlokas) décrivent la grandeur de l'Atman lui-même (1), la première

(1) v. Ind. Stud. II, 55. — Pippâlada se trouve donc ici à côté d'Angiras (v. p. 270).

(1) Traduite Ind. Stud. II, 58.

(1) Sur Hansanâda, v. Ind. Stud. I, 385-87; la Xurikâ y est traduite II, 171-173; Amritavindu II, 59-72; Tejovindu II, 62-64; Dhyânavindu II, 1-5; Yogaçixâ et Yogatattva II, 47-50.

se rapportant plusieurs fois directement à la doctrine des Atharvan. Le cercle des idées ainsi que la langue est dans toutes les Upanishads que nous venons de citer entièrement identique : la langue a souvent une grande obscurité, d'une part parce qu'il s'y trouve des inexactitudes grammaticales, d'autre part parce que la construction est souvent toute renversée et sans unité. Beaucoup de vers reparaissent dans plusieurs d'entre elles, beaucoup sont empruntés à la Çvetâçvataropanishad ou à la Maitrâyana-Upanishad. Le mépris des castes, ainsi que de l'écriture (grantha) est un trait qui revient dans presque toutes ces Upanishads, et l'on pourrait par là les considérer directement comme buddhiques, si elles n'étaient pas complétement dépourvues de toute dogmatique buddhique. Cette concordance s'explique même par ce fait, que le buddhisme lui-même dans le principe ne doit être regardé que comme une forme de la doctrine Sânkhya.

Comme troisième classe des Upanishads, j'ai cité les Upanishads composées dans un intérêt de secte, qui substituent à l'Atman une des formes de Vishnu ou de Çiva : les plus anciennes se rattachent encore par là assez exactement à la doctrine Yoga; dans les plus récentes, au contraire, l'élément personnel des dieux en question se présente de plus en plus sur le premier plan. Ce qui distingue particulièrement cette classe, ce sont les promesses exagérées, faites habituellement à la fin à celui qui les lit et les étudie, ainsi que la mention et l'adoration des formules sacrées, qui contiennent le nom du dieu en question.

D'abord pour ce qui concerne ces Upanishads concernant Vishnu, la plus ancienne forme sous laquelle Vishnu est adoré, est Nârâyana. Nous trouvons ce nom pour la première fois dans la seconde partie du Çatapatha-Brâhmana; toutefois il ne s'y rapporte en aucune façon à Vishnu, mais il est plutôt, comme au début du Manupurâna et du Vishnupurâna, dans le sens de Brahman (mascul.). Il en est de même dans la Nârâyanîyopanishad du Taittirîya-Aranyaka, dans sa recension due aux écoles de l'Atharva comme Brihannârâyanopanishad, cependant il est du moins déjà nommé Hari, et à un endroit aussi déjà mis directement en rapport avec Vâsudeva et Vishnu. Mais ce n'est que dans la Mahâ-Upanishad (62), en prose, qui dans sa première partie contient l'émanation de la création du sein de Nârâyana, et dans sa seconde une paraphrase du principal passage de la Nârâyanîyopanishad (1), que Nârâyana paraît directement comme représentant Vishnu, en ce que Çûlapâni (Çiva) et Brahman naissent de lui, mais Vishnu n'est nullement mentionné. Dans la Nârâyanopanishad (64) au contraire, en prose, Vishnu émane aussi de lui, ainsi que dans le

(1) Trad. Ind. Stud. II, 5-8 : En outre il a dû exister encore une autre Mahâ-Upanishad (63), que les partisans de la secte Mâdhava citent comme preuve de leur croyance à une âme universelle, distincte de l'âme humaine.

livre Nârâyana (1) de la douzième partie du Mahâbhârata (partie qui d'ailleurs, comme on le sait, est d'une importance toute particulière pour les doctrines Sânkhya et Yoga). La formule sacrée qui y est enseignée est : om namô nârâyanâya. Il existe, du reste, une autre recension, probablement plus récente, de cette Upanishad, formant une partie de l'Atharvaçiras qui sera mentionnée dans la suite, et dans laquelle Devakîputra Madhusûdana est cité comme particulièrement brahmanya, pieux, comme c'est aussi le cas dans l'Atmaprabodha-Upanishad (65), qui célèbre également Nârâyana comme le maître suprême (v. Ind. Stud. II, 8. 9). Ailleurs il (Nârâyana) est nommé avec la même qualité dans la Garbhopanishad (soit Nirukti XIV), et dans la Çâkalyopanishad.

La seconde forme sous laquelle nous trouvons Vishnu adoré est Nrisinha. La plus ancienne mention jusqu'à présent s'en rencontre dans le Taitt. Ar. X, I, 8 (dans la Nârâyanîyop.), sous le nom Nârasinha et avec les surnoms vajranakha et tîxnadanshtra. La seule Upanishad, où il est adoré, est la Nrisinhatâpanîyopanishad (en prose) : elle est relativement assez étendue, et c'est pour cela qu'elle est comptée pour six Upanishads différentes (66-71), en ce qu'elle consiste en

(1) A l'époque de la (dernière?) rédaction du Mahâbhârata actuel, le culte de Nârayana doit avoir été très-florissant.

deux parties, (1) dont la première se subdivise en cinq Upanishads distinctes. La première partie traite de la formule Anushtubh consacrée à Nrisinha (2), mantrarâja nârasinha ânushtubha, avec laquelle on joue de la façon la plus bizarre, et où nous devons reconnaître le commencement des Mâlâmantras plus modernes, avec leur cérémonial analogue à celui des Tantras. Une grande partie de la Mândûkyopanishad y est admise, et de plus l'existence de l'Atharvaçikhâ est supposée, puisqu'elle est citée directement. Le contenu de la seconde partie est d'une nature plus spéculative ; du reste elle ne cède en rien à la première en puérilités mystiques. La triade Brahman, Vishnu, Çiva est mentionnée plusieurs fois dans les deux parties. Sous le rapport de la langue, la seconde partie renferme une expression d'un intérêt particulier, buddha pour l'Atman suprême (à côté de nitya, çuddha, satya, mukta, etc.), ainsi qu'elle s'est conservée encore, comme on le sait, dans Gaudapâda et Çankara : primitivement elle appartient évidemment à l'école Sânkhya (v. plus haut p. 88, 228).

Cette Upanishad a été commentée par Gaudapâda et par Çankara, et elle présente quelque chose d'antique

(1) Les listes des Upanishads mentionnées dans la collection Chambers admettent aussi une madhyatâpinî.

(2) Elle signifie ugram vîram mahâvishnum jvalantam sarvatomukham | nrisinham bhîshanam bhadram mrityumrityum namâmy aham || « le terrible, le puissant, le grand Vishnu, le flamboyant, le présent partout, Nrisinha, le redoutable, le sacré, mort de la mort, je l'adore. »

avec beaucoup de parties toutes modernes. Elle peut appartenir approximativement au IVe siècle ap. J.-C., puisqu'à cette époque le culte de Nrisinha était florissant sur les côtes occidentales, tandis qu'ailleurs nous n'en trouvons aucune autre trace.

La Râmatâpanîyopanishad (72. 73) a beaucoup de ressemblance avec la Nrisinhatâpanîyop., particulièrement dans sa seconde partie; là Râma est adoré comme le dieu suprême. Cette seconde partie, en prose, n'est à proprement parler qu'une compilation de morceaux des Târakopanishad, Mândûkyopanishad, Jâbâlopanishad et Nrisinhopanishad, naturellement avec les changements nécessaires. Yâjnavalkya y paraît comme celui qui a proclamé la divinité de Râma. Un manuscrit de Londres ajoute encore à la fin un long passage, que le commentateur Anandavana (né à Kundina) ne connaît pas. Ce qui complète le caractère de secte que présente cette Upanishad, c'est cette circonstance, que Çiva (Çankara) lui-même supplie Râma d'épargner une seconde naissance à ceux qui meurent dans Manikarnikâ ou dans la Gangâ (le Gange), les deux endroits où Çiva est principalement adoré. La première partie, en quatre-vingt-quinze çlokas, renferme au début une courte exposition de la vie de Râma, qui a une grande ressemblance avec celle que l'on trouve au début de l'Adhyâtmarâmâyana (dans le Brahmândapurâna). Le Mantrarâja y est enseigné au moyen d'un alphabet mystique spécial inventé

exprès (1). Cette Upanishad appartient évidemment à l'école de Râmânuja, et peut-être à ce maître lui-même, ainsi au plus tôt au XIe siècle ap. J.-C.

Sous les noms de Vishnu, de Purushottama, de Vâsudeva, Vishnu est mentionné dans plusieurs Upanishads comme l'Atman suprême (2): de même Krishna Devakîputra paraît dans quelques unes (dans Atmaprabodha et Nârâyana), mais non comme Atman suprême, et seulement, ainsi que dans la Tchândogyop., comme un sage d'une piété singulière. Nous ne le trouvons élevé même à la dignité divine que dans la Gopalatâpanîyop. (74. 75), dont j'ai du moins la deuxième partie, en prose (3). Cette partie parle au début des gopî dans Mathurâ et Vraja, puis elle passe à l'identification de Mathurâ avec Brahmapura etc, et elle appartient assurément à une époque tout à fait moderne, en ce que pour le contenu et pour la langue elle ne présente presque aucun point de contact avec les autres Upanishads. La Gopîtchandanopanishad (76) appartient probablement à cette classe, je ne la connais que de nom.

A la tête des Upanishads appartenant aux sectes

(1) Le Nârasinhamantra y est aussi mentionné ainsi qu'un Vârâhamantra.

(2) Surtout aussi sous le nom de Vâsudeva dans les écrits attribués à Çankara.

(3) Les listes de la collection Chambers citent une Gopâlatâpinî, une Madhyatâpinî, une Uttaratâpinî et une Brihad uttara tâpinî!

civaïstes, se place, d'après l'usage qu'on en fait, le Çatarudriyam : cependant j'ai déjà fait remarquer que ce n'est qu'un abus. Mais d'ailleurs le culte de Çiva se montre déjà en germe dans les parties modernes du Yajus (1). Il paraît tout particulièrement comme Mahâdeva dans une partie de la Nârâyanîyopanishad et il y est déjà avec son épouse. La Çvetâcvataropanishad lui rend aussi des hommages. Des Atharvopanishads, la plus ancienne sous ce rapport est la Kaivalyopanishad (77), mélange de prose et de çlokâs, dans laquelle le bhagavân mahâdevah lui-même instruit Açvalâyana de sa propre grandeur : il paraît de même dans l'Atharvaçiras (78), en prose?, comme son propre héraut. (2) La dernière Upanishad a été commentée par Çankara. Sous son nom, chef de l'atharvan, que Brahman, comme on le sait, porte aussi lui-même (sous un autre rapport, il est vrai), existe du reste encore une autre Upanishad, réunion de cinq différentes Upanishads, qui se rapportent aux cinq principales divinités, Ganapati (79), Nârâyana, Rudra, Sûrya (80) et la Devî (81) (3). La partie concernant Nârâyana est une

(1) Comme dans l'Atharvasamhitâ et le Çânkhâyana-Brâhmana (v. p. 112, 200).

(2) De même que Krishna dans la Bhagavadgîtâ : la Kaivalyopanishad est traduite Ind. Stud. II, 9-14 : sur l'Atharvaçiras le même ouvrage, I, 382-85.

(3) v. Ind. Stud. II, 53, et Vans Kennedy, researches into the nature and affinity of Hindu and ancient mythology, p. 442, etc.

recension postérieure de la Nârâyanopanishad (62 v. plus haut p. 279), et la partie concernant Rudra se rattache au premier chapitre de l'Atharvaçiras proprement dit : elles sont traduites toutes les cinq dans le livre de Vans Kennedy. Si dans le Mahâbhârata (I) et dans le code de Vishnu, l'Atharvaçiras est cité à côté des Bhârundâni sâmâni et dans Vishnu encore avec le Çatarudriyam (comme moyen principal d'expiation), ceci se rapporte probablement à l'Upanishad commentée par Çankara? — Quant aux deux Upanishads Rudrop. et Atharvanîya-Rudrop. citées dans le catalogue de la Comp. des I. O., je ne les connnais que par là ; peut être sont elles identiques à celles qui ont été déjà nommées (aussi je ne les comprends pas dans le nombre). La Mrityulanghanopanishad (82) (1) est toute moderne, et c'est à elle que se rattachent dans une parfaite harmonie la Kâlâgnirudropanishad (83), en prose, dont il ne reste pas moins de trois recensions différentes, dont l'une appartient au Nandikeçvara-Upapurâna.

La Tripuropanishad (84) semble par le nom (je ne la connais pas autrement) se rapporter à cette classe, elle a été commentée par Bhatta Bhâskara Miçra. La

(1) C'est ainsi qu'il faut probablement comprendre dans Anquetil le Amrat Lankoul, puisqu'il a encore la forme secondaire mrat Lankoun : au lieu de id est *halitus mortis*, cela pourrait bien signifier : *salitus mortis*.

Skandopanishad (85), en quinze çlokas, est aussi civaïste (de même l'Amritanâdopanishad). L'adoration de l'épouse de Çiva, de sa Çakti, que l'on peut suivre dans son origine jusque dans la Kenopanishad et la Nârâyanîyopanishad, forme le sujet d'une Upanishad qui ne m'est connue que de nom, la Sundarîtâpanîyopanishad en cinq parties (86-90), aussi bien que de la Devî-Upanishad déjà citée (79) : La Kaulapanishad aussi (91), en prose, appartient à un membre de la secte des Çâktas (1).

Enfin il y a encore quelques Upanishads (92-95) à nommer, que je ne connais que de nom, sans qu'on puisse en tirer aucune conclusion par rapport à leur contenu, à savoir la Pindopanishad, la Nîlaruhopanishad (Colebrooke a Nîlarudra) la Paingalopanishad, et la Darçanopanishad. La Garudopanishad (96) dont j'ai deux textes entièrement différents, célèbre Garuda (2) le destructeur des serpents et n'est pas sans offrir quelque intérêt pour l'archéologie.

(1) De même dans le Tejovindu (61) brahma est décrit comme ânavam, çâmbhavam, çâktam.

(2) Comme cela a déjà lieu dans la Nârâyaniyopanishad et en particulier dans le Suparnâdhyâya rangé dans le Rik.

SECONDE PÉRIODE.

LITTÉRATURE SANSCRITE.

Après avoir suivi jusqu'à la fin la première période de la littérature indienne dans ses diverses parties, nous arrivons maintenant à la seconde période de cette littérature, appelée littérature sanscrite : mais nous ne pouvons plus pour celle-ci entrer dans le détail autant que nous l'avons fait jusqu'ici, puisque le temps nous est mesuré ; nous devons donc nous contenter ici d'une vue d'ensemble. Du reste dans la littérature védique, le détail était particulièrement nécessaire, non-seulement par ce qu'il n'en existait pas encore une exposition exacte, mais aussi parce que les ouvrages dont elle se compose ne se trouvent pour la plupart encore que dans des manuscrits non explorés, tandis que la littérature sanscrite a déjà été, du moins

en partie, plusieurs fois traitée, et que ses principaux ouvrages sont généralement accessibles.

Il convient d'abord de déterminer la différence qui distingue la seconde période de la première. Elle repose et sur le temps et sur la matière. La différence du temps se marque par le langage et par les renseignements directs, la différence dans la matière par la nature de la matière elle-même qui y est contenue, ainsi que par la manière dont elle est traitée.

D'abord pour ce qui concerne la langue, en ce qu'elle marque la différence de temps entre les deux périodes de la littérature indienne, son caractère spécial dans la seconde, bien que peu apparent, est en effet si important, que c'est à elle qu'on a pu avec raison emprunter le nom de cette période, tandis que la première ne doit son nom qu'aux ouvrages dont elle se compose.

Dans les différents dialectes des diverses tribus indo-âriennes, après leur entrée dans l'Inde, sous l'influence de leur mélange dans ces nouvelles demeures, c'est-à-dire de leur fusion en une communauté plus considérable, il s'était formé d'une part avec le temps et d'elle-même une unité plus grande, d'autre part l'étude grammaticale (1), devenant peu-à-peu nécessaire pour l'explication des anciens textes et se développant ainsi, avait

(1) Sur l'emploi du mot vyâkri dans un sens grammatical Sâyana dans l'introduction au Rik (p. 35, 22 éd. Müller) rapporte une légende tirée d'un Brâhmana, où Indra est représenté comme le plus ancien grammairien (v. Lassen II, 475).

amené une fixation fondamentale des formes du langage, de sorte qu'il était né une **bhâshâ**, langue reconnue généralement (sous ce nom), dans laquelle sont composés les **Brâhmanas** et les **Sûtras** (1). Plus l'étude de la grammaire faisait de progrès, plus les règles en devenaient précises et rigoureuses et plus elles étaient difficiles pour ceux qui ne s'appliquaient pas spécialement à rester dans un accord constant avec la régularité grammaticale. Plus d'une part la langue des hommes versés dans la grammaire gagnait ainsi en pureté et se dégageait de tout élément qui n'était pas rigoureusement conforme aux règles, plus d'autre part elle s'éloignait de la manière dont l'employait le peuple, auquel manquaient ces connaissance grammaticales. Ainsi peu à peu une langue savante se sépara de la langue popu-

(1) Bhâshikasvara dans Kâtyâyana çrauta sûtra I, 8, 17, est directement expliqué par brâhmanasvara, v. Vâj. Samh. spécimen II, 196. 197. Yâska oppose souvent bhâshâyâm et anvadhyâyam (c'est-à-dire dans la leçon du Véda, dans le texte des hymnes) : de même, les Prâtiçâkhyasûtras mettent les mots bhâshâ et bhâshya en opposition avec tchandas et Véda, c'est-à-dire Samhitâ (v. plus haut p. 129. 189. 249). L'emploi, que le Grihyasûtra de Çânkhâyana fait du mot bhâshya, en l'opposant au mot sûtra, montre que la signification de ce mot s'y est déjà essentiellement modifiée et qu'elle s'est bornée comme dans Pânini à la littérature extra-védique, et pour ainsi dire profane (l'Açvalâyanagrihya nomme au lieu de bhâshya dans les endroits correspondants bhârata-mahâbhârata-dharma). De même dans Nir. XIII, 9, sont opposés mantra, kalpa, brâhmanam et la vyâvahârikî (s. e. bhâshâ) (ou encore Rik, Yajus, Sâman et la vyâvahârikî.

laire, comme étant une propriété de plus en plus exclusive des hautes classes (1), et la séparation fut de plus en plus marquée, à mesure que la langue du peuple se développa de son côté. Ce dernier phénomène fut dû principalement à l'influence des indigènes de l'Inde admis dans la société brahmanique, qui à la vérité adoptaient peu-à-peu la langue de leurs vainqueurs en échange de la leur, mais non sans y introduire un grand nombre tant de mots que de changements phonétiques et surtout modifier profondément la prononciation. Ceci était d'autant plus nécessaire, que les nombreuses accumulations de consonnes de la bhâshâ ârienne amenaient des difficultés excessives, et d'autant plus facile, qu'il s'y était déjà antérieurement manifesté un effort, pour la délivrer de ce gênant embarras du langage, effort, auquel l'étude de la grammaire mit un terme pour la partie instruite du peuple ârien, mais qui dans la foule se prolongea sans doute et d'après la nature des choses grandit de plus en plus. Les indigènes indiens eux-mêmes s'unirent naturellement à cet effort, d'autant plus que, comme on le sait, ils apprenaient la langue non pas de ceux qui étaient versés dans la grammaire, mais grâce au commerce et au mélange avec la classe du peuple. Ainsi

(1) Peut-être faut-il rapporter à cela le passage cité, Nir. XIII, 9, d'un Brâhmana, à savoir que les Brâhmanes parlaient deux langues, aussi bien celle des dieux, que celle des hommes? ou bien ceci ne se rapporte-t-il qu'à une manière de voir semblable à celle d'Homère?

naquirent successivement de nouveaux dialectes populaires, issus directement de la bhâshâ générale (1), et en différant surtout par l'assimilation des consonnes et par l'abréviation ou la suppression des désinences, remontant du reste assez souvent à ses formes anciennes, plus que cela n'a lieu dans la langue écrite, puisque celle-ci a d'une part proscrit rigoureusement toutes les formes quelque peu irrégulières ou inusitées, et que d'autre part probablement par suite de ce fait, que la grammaire s'est développée surtout dans les parties septentrionales (c'est-à-dire nord-ouest) de l'Inde, elle s'est particulièrement rattachée aux formes qui y étaient usitées : mais ces dernières peuvent sous quelques rapports avoir été portées

(1) Et encore ainsi nommés spécialement jusqu'aux temps modernes, tandis que la bhâshâ développée depuis d'après les principes de la grammaire perdit plus tard ce nom, et l'échangea contre celui de Samskritabhâshâ, « la langue parfaite. » Le nom de Prâkritabhâshâ, que ces dialectes populaires reçurent en même temps, remonte à prakriti « nature, origine, » et les désigne probablement comme les continuations « naturelles, originaires » de l'antique bhâshâ : ou prâkrita devrait-il signifier ici « une prakriti, ayant une origine, » c'est-à-dire dérivée? — La première fois que le nom sanskrit se rencontre pour désigner la langue, c'est jusqu'à présent dans la Mritchhakati (p. 44. 2. éd. Stenzler) et dans la Brihatsamhitâ de Varâhamihira, 85, 3. De même les passages suivants du Râmâyana doivent probablement être compris dans ce sens, à savoir V, 18, 19. 29, 17. 34. (82, 3). VI, 104, 2. Pânini connaît très-bien le mot samskrita, mais sans l'employer dans ce sens, pourtant la Pâninîyâ Çixâ l'emploie (v. 3) ainsi, en opposition avec prâkrita. — Sur le nom de Prâkrit, voir ma remarque dans la Zeit. der D. morg. Ges. VIII, 850-51 (1854).

à un plus haut degré de développement que cela ne semble avoir été le cas dans l'Inde proprement dite (1), puisque justement là le langage n'était arrêté dans son développement indépendant par aucune influence extérieure, tandis que les âriens venus dans l'Inde conservaient le fond de leur langage au même point où il se trouvait lors de l'immigration (2), quoiqu'il subît de fréquentes mutilations extérieures.

La seconde période de la littérature indienne commence au moment où la séparation de la langue des hommes instruits, langue écrite, et des idiomes populaires était un fait accompli : nous ne connaissons cette littérature que sous la première forme : ce n'est que dans la suite des temps que les idiomes populaires se sont créé aussi de leur côté des littératures propres, et d'abord sous l'influence du buddhisme, qui s'adressa au peuple comme

(1) L'opposition de la langue orientale et de la langue occidentale est déjà indiquée une fois dans le Brâhmana du Yajus blanc, où il est dit que les Vâhîkas donnent à Agni le nom de Bhava, les Prâtchyas au contraire celui de Çarva. — Yâska (II, 2) oppose d'une part les Kambojas (Persa-âriens?) aux Aryas (Indo-âriens?) (chez les derniers on ne trouvait que des dérivés de la rac. çu, tandis que chez les Kambojas elle se rencontrait aussi comme verbe. Quant aux grammairiens des Kambojas, comme le veut Roth Lit. p. 67, il y faut à peine penser), d'autre part il oppose les Prâtchyas aux Udîtchyas comme cela a lieu aussi dans Pânini. Les Udîtchyas, d'après le Brâhmana, ont acquis les plus hautes connaissances dans la grammaire,

(2) Comme à peu près dans le moyen âge les Allemands émigrés en Transylvanie.

religion populaire et dont les écrits et les documents ont été originairement, et sont encore aujourd'hui en grande partie composés dans le langage du peuple. Quant à ce qui concerne ce moment lui-même, on ne peut encore le fixer actuellement : toutefois il nous est possible de conclure avec assez de certitude pour l'existence de la langue écrite à l'époque où nous pouvons prouver l'existence d'idiomes populaires : or, pour les langues populaires nous avons un document historique d'une espèce rare, à savoir, des inscriptions gravées sur le roc, qui se trouvent concorder à Grinar dans la péninsule de Guzzerate, près de Dhauli dans l'Orissa, et à Kapur di Giri dans le Caboul : J. Prinsep, qui les a déchiffrées le premier et Lassen les placent à l'époque du roi buddhiste Açoka, dont le règne commence à l'an 259 av. J.-C. Au contraire, d'après les plus récentes recherches de Wilson, dans le journal de la Société royale Asiatique XII 1850 (p. 95 du tirage séparé) elles ont été gravées « at some period subsequent to B. C. 205 » (1) ; elles ont ainsi encore une date incertaine. De quelque manière que cette question puisse être résolue, l'exis-

(1) Et non beaucoup plus tard : ce que confirment les noms des rois grecs qui y sont mentionnés (Alexandre, Antigone, Magas, Ptolémée, Antiochus) qui certainement ne peuvent être considérés comme de la même époque que les inscriptions, mais dont la notoriété dans l'Inde a pu difficilement durer assez longtemps, pour que ces inscriptions aient pu être composées longtemps après leur époque. v. Wilson (loc. cit.).

tence d'idiomes populaires en ressort en tout cas avec assez de certitude pour le troisième siècle av. J.-C. Mais ce n'est nullement la limite pour le commencement de leur formation ; la forme, sous laquelle ils se présentent, nous montre au contraire suffisamment qu'un temps considérable s'était déjà écoulé depuis qu'ils s'étaient séparés de l'antique bhâshâ, et cette séparation doit avoir eu lieu déjà assez tôt, comme en effet le prouvent des indications qui se rencontrent çà et là dans les Brâhmanas eux-mêmes. (1)

Voici les renseignements directs qui prouvent la postériorité de la seconde période par rapport à la première : la littérature védique dans ses commencements surtout est supposée comme entièrement close ; de plus les parties les plus anciennes de la seconde période s'appuient sur cette dernière ; enfin les rapports de la vie en général sont à un degré de développement, dont nous ne pouvons montrer

(1) Ainsi dans la seconde partie de l'Aitareya-Brâhmana, les Çyâparnas, famille (?) des Salvas occidentaux, sont désignés comme pûtâyai vâtcho vaditâras « parlant une langue puante » et dans le Pantchavinça-brâhmana les Vrâtyas sont critiqués à cause de leur mauvais langage : de même dans le Çatapatha-Brâhmana (III, 2, 1, 24) les Asuras, et les Brahmanes sont en même temps avertis de se tenir en garde contre ce langage, tasmâd brâhmano na mlechet. — Je fais remarquer ici en passant que M. Müller dans son édition du Rik, dans l'introduction de Sâyana, p. 36, 21, écrit par erreur helayo comme un seul mot; il est pour he 'layo, en ce que les Asuras altèrent ainsi le cri de guerre he 'rayo (arayo) d'après le Çatapatha-Brâhmana même en he 'lavo.

dans la première période que les germes et les principes : ainsi en particulier le culte divin se concentre dans une triade, Brahman, Vishnu et Çiva, dont ensuite les deux derniers obtiennent respectivement la prééminence sous des formes différentes, selon les différentes sectes qui se sont formées dans ce but. Mais il n'est nullement dit par là, que quelques parties de la première période n'ont pas pu se mêler avec la seconde, ce qu'au contraire j'ai cherché à démontrer déjà souvent dans ce qui précède. En général du reste le lien entre les deux périodes est assez lâche, il est le plus intime dans ces branches de la littérature, qui pendant la première période étaient déjà parvenues à un point déterminé, et qui ne se sont continuées que directement, à savoir dans la grammaire et dans la philosophie. Au contraire pour les branches qui sont un développement plus indépendant de la seconde période, il est difficile de démontrer leur union avec les temps anciens. Il y a là une lacune directe, que l'on ne peut nullement combler. La raison en est tout simplement que, par suite de la difficulté de conserver les ouvrages, l'heureux successeur a presque toujours complétement supplanté son prédécesseur qu'il surpassait : celui-ci, devenu superflu, était par suite mis de côté ; il n'était plus appris par cœur, et aussi on cessait de le copier : et ainsi à moins qu'une autre influence n'intervienne, nous ne possédons presque de toutes ces branches que la fleur des ouvrages, où chaque branche a atteint sa perfection, ouvrages devenus pour ainsi dire modèles classiques, et d'après lesquels s'est

formée plus tard la littérature moderne qui manquait plus ou moins de la force nécessaire pour produire. Du reste, nous avons déjà mentionné plus haut à propos de l'antique littérature des Brâhmanas cette circonstance comme également mortelle pour elle, et elle y a exercé, à peu près dans la même étendue qu'ici, son droit déplorable, bien que tout naturel. De plus pour un autre point semblable, nous trouvons dans la littérature védique, soit dans ses Çâkhâs, la meilleure analogie, en ce que quelques-uns des principaux ouvrages de cette période existent sous plusieurs (la plupart sous deux) recensions. Il s'y ajoute encore une autre circonstance, qui, grâce au grand soin donné à la littérature sacrée, ne s'y rencontre, proportion gardée, que rarement, à savoir que le rapport respectif des manuscrits en lui-même est tel, que l'on ne peut pour la plupart nullement penser à une restitution certaine d'un texte primitif, et que ce n'est que là, où existent d'anciens commentaires, que le texte est en quelque sorte assuré, du moins pour le temps de ces commentaires. La raison en est évidemment dans la transmission traditionnelle primitive : la notation par l'écriture n'eut lieu que plus tard, et peut-être en même temps dans différents endroits; alors, des différences de toute sorte ne pouvaient naturellement pas manquer de se montrer; en outre toutefois de nombreuses altérations et additions évidemment d'une nature tout arbitraire ont été faites avec intention, ou ont résulté des fautes des copistes; et pour ce dernier point, il ne faut pas oublier que, vu l'influence destructive

du climat, les copies devaient être fréquemment recommencées : en général, les plus anciens manuscrits indiens ne remontent qn'à trois ou quatre siècles, il est difficile d'en trouver qui remontent au delà de cinq cents ans : avec la critique nommée diplomatique, il n'y a que peu de chose ou même rien à faire : car on ne peut même pas se fier au texte donné dans les citations, puisque ces citations pour la plupart se faisaient de mémoire et que dès-lors les erreurs et les altérations sont naturellement inévitables.

Quant à la différence dans la matière entre les deux périodes, elle consiste principalement en ce que les sujets correspondants dans l'une ne sont traités que dans leurs détails, soit presque uniquement dans leur rapport avec le sacrifice, dans l'autre au contraire ils le sont sous leurs rapports généraux : bref, ce n'est pas simplement un besoin pratique, mais plutôt un besoin scientifique, poétique et artistique, qui est ici satisfait. A cela répond aussi la différence de forme sous laquelle les deux périodes se présentent. Tandis que dans la première s'était developpée peu à peu une prose simple, concise, cette forme est ici abandonnée à son tour, la forme rhythmique adoptée, et employée exclusivement pour des idées purement scientifiques : il n'y a qu'une seule exception, ce sont les Sûtras grammaticaux et philosophiques qui se distinguent par une forme technique d'autant plus concise, ce qui ne peut plus se nommer de la prose. Nous ne trouvons encore des fragments de prose que dans les récits qui se

rencontrent par occasion mentionnés dans la grande épopée, puis dans la fable et dans le drame, mais qui sont toujours mélangés de parties rhythmiques : ce n'est que dans les légendes buddhiques que s'est continué un style prosaïque, dont la langue toutefois est toute particulière, et de plus entièrement restreinte à un cercle défini : en effet par suite de cette négligence la prose a été complètement arrêtée dans son développement déjà avancé, elle a même entièrement rétrogradé ; et il n'y a guère rien de plus lourd que la prose des romans indiens modernes et des commentaires indiens : il en est de même pour la prose des inscriptions.

Il ne faut pas perdre de vue ce point, quand nous parlerons d'une division de la littérature sanscrite en ouvrages de poésie, ouvrages de science et d'art et ouvrages de droit, de mœurs, et de culte : ils se présentent tous sous forme poétique, et par poésie nous ne comprenons que ce qu'on nomme ailleurs « les belles lettres », non sans apporter à vrai dire une importante modification à ce sens : en effet tandis que d'un côté la forme poétique s'est étendue à toutes les branches de la littérature, de l'autre il est entré dans la poésie elle-même une bonne part de prose pratique, et elle est devenue ainsi une poésie poursuivant un but déterminé : cela a lieu particulièrement pour la poésie épique.

Comme on est habitué depuis longtemps à placer la poésie épique au sommet de la littérature sanscrite, nous nous conformons aussi à cet usage, bien que les monu-

ments qui en restent ne peuvent élever qu'une prétention peu fondée à passer pour plus anciens, que par exemple la grammaire de Pâṇini ou que le recueil de lois, qui porte le nom de Manu.

Nous devons diviser la poésie épique en deux groupes différents, les itihâsa-purânas et les kâvyas. Nous avons déjà plusieurs fois cité le nom des itihâsa-purânas dans les brâhmanas les plus récents, à savoir dans la seconde partie du Çatapatha-Brâhmana, dans le Taittirîya-Aranyakam et dans la Tchândogyopanishad. Nous avons vu d'une part que les commentateurs appliquent toujours ces expressions à des parties légendaires dans les Brâhmanas euxmêmes, et non à des ouvrages particuliers, d'autre part qu'il ne ressort nullement avec assez de certitude d'un passage du treizième livre du Çatapatha-Brâhmana, qu'alors encore il n'a pas pu exister de tels ouvrage particuliers, en ce que la division en Parvan usitée dans ceux qui existent y est expressément revendiquée pour d'autres ouvrages et n'est pas employée pour eux mêmes. D'un autre côté dans la Sarpavidyâ (connaissance des serpents) et dans la Devajanavidyâ (connaissance des familles des dieux) auxquelles la division en Parvan, et conséquemment une existence sous une forme déterminée, est expressément attribuée, dans ce même passage, nous devons probablement reconnaître des renseignements mythologiques, qui d'après leur nature peuvent à juste

titre passer pour les précurseurs de l'épopée. Du reste ces légendes et ces traditions, qui, d'un côté, sont disséminées cà et là déjà sous une forme rhythmique dans les Brâhmanas, (1), qui de l'autre, vivaient dans les autres traditions concernant l'origine des hymnes du Rik etc., nous les avons déjà citées plus haut comme les précurseurs de la poésie épique, ainsi qu'en effet de courtes légendes en prose semblables s'y sont encore réellement maintenues çà et là. Nous avons déjà mentionné aussi dans un pareil rapport les Gâthâs, strophes pour la célébration de divers exploits fameux, qui se trouvent dans les Brâhmanas: Elles étaient chantées avec accompagnement de luth, et avaient pour objet soit les anciens rois pieux, soit le prince actuel (v. Ind. Stud. I, 187). Quant à ce qui concerne spécialement l'épopée dont nous nous occupons, à savoir le Mahâbhârata, nous avons montré dans le Taittirîya-Aranyaka la mention de Vyâsa Pârâçarya et de Vaiçampâyana, qu'il annonce lui-même comme ses premiers auteurs; nous avons également fait remarquer que la famille des Parâçaras se présente souvent dans les Vanças du Yajus blanc (2).

(1) Ainsi dans la 2[e] partie de l'Aitareya-Brâhmana l'histoire de Hariçtchandra.

(2) C'est par cela que le rapport établi par Lassen (Indien I, 629), entre le nom Pârâçarya et les astronomes, soit chronologues Parâçaras est rendu très-douteux.

Si nous trouvons encore un sacrifice Naimishîya plusieurs fois mentionné dans les Brâhmanas, et si d'après les données du Mahâbhârata c'est dans un sacrifice semblable que la seconde récitation du poème a du avoir lieu en présence d'un Çaunaka, nous avons toutefois déjà fait remarquer, que ces deux sacrifices doivent être séparés (ainsi que dans les Brâhmanas on ne voit pas de Çaunaka prendre part à ce sacrifice Naimishîya) : il y a pu avoir, comme on le sait, plusieurs sacrifices pareils dans la forêt Naimisha, ou bien encore les détails de cette récitation ne reposent que sur la tendance à donner à l'ouvrage une consécration toute particulière, — ensuite admettre que Vyâsa Pârâçarya et Vaiçampâyana, ces maîtres cités seulement dans le Taitt. Aranyaka, doivent être plus anciens que ce sacrifice mentionné dans les Brâhmanas, est complétement absurde. Nous avons montré que la mention de Bhârata et du Mahâbhârata lui-même dans le Grihyasûtram d'Açvalâyana est une interpolation ou le signe d'une époque toute moderne de composition. Nous trouvons, il est vrai, dans Pânini le mot Mahâbhârata, nullement comme désignation de l'ouvrage de ce nom, mais au contraire comme appellatif pour désigner chaque homme d'entre les Bhâratas (Jâbâla, Hailihila) se distinguant particulièrement (v. Ind. Stud. II, 73) : mais nous trouvons dans Pânini la mention de noms, qui appartiennent spécialement à la tradition du Mahâbhârata : à savoir Yudhisthira, Hâstinapura,

Vâsudeva, Arjuna (1), Andhaka Vrishnayah, Drona (?), de sorte que cette tradition existait en tout cas de son temps, et probablement aussi déjà sous une forme poétique, quelque étrange qu'il soit que le nom Pându (2) n'y soit pas prononcé. Le premier témoignage direct qui prouve l'existence d'une épopée avec le contenu du Mahâbhârata se rencontre dans la seconde moitié du 1er siècle après J.-C. chez le rhéteur Dion Chrysostome, et il ressort avec assez de vraisemblance, qu'on ne la connaissait que depuis peu de temps, ce qui était dû à des navigateurs, qui étaient venus jusque dans les parties les plus méridionales de l'Inde, comme je l'ai démontré Ind. Stud. II, 161-65 (3). Comme Mégasthène ne fait pas encore mention de cette épopée, il n'est pas invraisemblable d'admettre qu'il faut placer sa naissance entre l'époque de Mégasthène et celle de Chrysostome, puisque

(1) Un adorateur de Vâsudeva, d'Arjuna, est nommé Vâsudevaka, Arjunaka. Arjuna ne serait-il pas par hasard encore le nom d'Indra?

(2) Ce nom ne se trouve d'ailleurs que dans le MBh. et dans les ouvrages qui s'appuient sur ce livre. Pourtant les buddhistes mentionnent un peuple de montagnards, les Pândavas, également comme ennemis des Çâkyas (c'est-à-dire Koçalas) et des habitants d'Ujjayinî, v. Schiefner, vie de Çakyamunl p. 4. 40 (dans ce dernier endroit ils semblent rattachés à Taxaçilâ?) et de plus Lassen II, 100 sq. Foucaux Rgya Cher Rol Pa p. 228. 229 (. 25. 26).

(3) Mais il n'est pas nécessaire, qu'ils aient directement apporté cette connaissance des parties méridionales de l'Inde, comme je l'ai admis (loc. cit.); ils pouvaient encore l'avoir recueillie dans une autre partie de leur voyage.

ce que remarquaient les navigateurs ignorants (1) lui aurait difficilement échappé ; surtout, si ce qu'il raconte au sujet d'Hercule et de sa fille Pandaia devait réellement se rapporter à Krishna et à sa sœur, l'épouse d'Arjuna, la tradition concernant les Pândus aurait donc déjà réellement existé. Quant à cette dernière tradition, qui forme le contenu du Mahâbhârata, nous avons déjà fait observer qu'il se trouve il est vrai dans le Yajus en particulier beaucoup de noms et de données qui s'y rattachent étroitement, mais d'autre part qu'ils s'y présentent sous des rapports essentiellement différents, en ce que surtout les Kuru-Pantchâlas, dont la destruction mutuelle est présentée par Lassen comme le trait principal du Mahâbhârata, vivent en paix et dans une étroite amitié, de plus qu'Arjuna, le héros des Pândus, est encore dans la Vâjâs. Samhitâ et dans le Çatapatha-Brâhmana un nom d'Indra (2), enfin Janamejaya Pârixita, l'arrière petit-fils d'Arjuna dans le Mahâbhârata, sa grandeur, sa ruine et celle de sa famille semblent être dans la dernière partie du Çatapatha Brâhmana un souvenir assez récent. J'ai déjà exprimé cette conjecture, que nous devons peut-être chercher

(1) Ce fait ressort de leur rapport sur la Grande-Ourse (loc. cit.). v. Ind. Stud. II, 408-409.

(2) Indra porte encore dans le 13e livre du Çatapatha-Brâhmana le nom de Dharma, qui dans le Mahâbhârata se rapporte spécialement à Yudhishthira lui-même (il est vrai sous la forme de dharmarâja, dharmaputra etc.)

dans les exploits et dans la ruine de ce dernier le nœud originaire de la tradition du Mahâbhârata (1), et que d'autre part, comme dans les épopées d'autres peuples, et particulièrement dans l'épopée des Parsis, il y a eu aussi dans le Mahâbhârata une union entre les mythes divins et la tradition populaire, qui se sont mutuellement pénétrés de telle sorte qu'il est probablement pour toujours impossible d'en séparer respectivement les parties constitutives. Toutefois il est une chose que l'on peut reconnaître avec certitude dans le Mahâbhârata, c'est que le fond en est une guerre, qui eut lieu dans l'Hindostan et entre des peuples âriens, et appartient ainsi probablement à une époque, où leur établissement, ainsi que l'assujétissement des indigènes et leur conversion au Brahmanisme, était accompli : eut-elle sa cause simplement dans des discussions pour le territoire ou bien dans des différences de culte, c'est ce qu'on ne peut décider.

Du reste, dans l'état où le Mabhâhârata existe actuellement, il n'y a à peu près qu'un quart (environ vingt mille çlokas) se rapportant à cette guerre et aux mythes divins qui y sont rattachés et fondus ensemble, tandis que les trois autres quarts ne lui appartiennent nullement, et n'ont qu'un rapport très peu étroit et avec le sujet et entre

(1) Il est vrai que le fait de la récitation du poème en présence de ce prince se trouve en contradiction criante avec cette conjecture.

eux-mêmes. Ces additions postérieures sont en partie du genre épique, et sont dues sans doute à la pensée de réunir ici comme dans un foyer commun tout ce qu'on pouvait trouver d'anciennes traditions — et en effet il s'y rencontre parfois des légendes, même pour la forme, d'une assez haute antiquité. Il y en a en partie d'un contenu purement didactique, ajoutées dans le but d'offrir à la classe des guerriers, à laquelle l'ouvrage était surtout destiné, toute l'instruction possible au sujet de ses devoirs et surtout de la vénération due aux prêtres. Déjà certainement bien des générations ont travaillé à cette partie qui traite de la guerre et qu'il faut reconnaître comme le fond primitif, avant qu'elle ait eu un texte sous une forme approximativement fixe : il est à remarquer qu'il y est directement fait mention à plusieurs reprises des Yavanas, Çakas, Pahlavas et peuples semblables, que ces mêmes peuples paraissent aussi mêlés à la guerre elle-même, d'où, pour l'époque des passages en question, l'existence de rapports hostiles avec les Grecs etc. se présente comme une supposition nécessaire. Mais quant à l'époque de la rédaction définitive de tout l'ouvrage sous sa forme actuelle, il n'y a jusqu'à ce jour encore approximativement aucune conjecture directe possible; toutefois elle n'a eu lieu en tout cas que plusieurs siècles après le commencement de notre ère (1). Un fait non sans intérêt, c'est

(1) Il y a une chose importante pour l'accroissement successif du Mahâbhârata, c'est l'emploi d'un épisode commenté par

qu'on a récemment trouvé dans l'île Bali près Java la traduction en Kavi de plusieurs Parvan du Mahâbhârata, dont l'étendue semble différer un pen de celle qu'ils ont dans l'Inde : une comparaison spéciale ne serait pas sans importance pour la critique du Mahâbhârata. Du reste à cause du mélange complet de morceaux des époques les plus différentes, on ne peut en général mettre à profit l'ouvrage qu'avec une grande précaution. Il a été édité à Calcutta, avec l'Harivança qui passe pour en être le supplément (1). — Pour le Jaimini-Bhârata, qui ne remonte ni à Vyâsa ni à Vaiçampâyana, mais à Jaimini, il nous manque encore des renseignements plus précis : le seul livre que j'en connaisse est complétement différent du livre correspondant du Mahâbhârata ordinaire (2).

A côté des Itihâsas nous trouvons nommé dans les Brâhmanas le Purâna et cela pour désigner les recherches cosmogoniques si nombreuses qu'il renferme, et qui se rapportent à l'«agram» le commencement. Cette signification s'est élargie plus tard, après la naissance d'ou-

Çankara, qui jusqu'au temps de Nîlakantha (ainsi vers le 6-7e s.) a été pris pour un chapitre entier, soit 47 çlokas. v. mon catal. des mss. sanscrits de la Biblioth. de Berlin, p. 108.

(1) Il passait pour une autorité principale à l'époque d'Albîrûnî, au XIe siècle. v. Journ. asiat. août 1844, p. 130.

(2) v. mon catal. des mss. sanscrits de la Bibl. de Berlin, p. 111-118 : d'après Wilson, Mack. Coll. II, 1, il semble n'en exister que ce seul livre : v. aussi Weigle dans la Zeit. der Deut. Morg. Ges. II, 278.

vrages particuliers de ce nom, de sorte qu'on y a compris aussi l'histoire du monde à son origine et des familles de ses dieux et de ses héros, ainsi que la doctrine des différentes destructions et des renouvellements d'après la théorie des âges du monde (yuga) : on nomme en tout cinq objets de ce genre, qui en formaient le contenu (v. Lassen, I, 479), et de là vient encore l'adjectif Pantchalaxanam cité dans le lexique d'Amara comme synonyme de Purânam. Or, ces ouvrages sont perdus, et ceux que nous possédons à leur place sous le nom de Purânas, sont les produits d'une époque plus récente, appartenant tous sans doute seulement aux dix derniers siècles. Ils ont été composés (v. Lassen loc. cit.) dans l'intérêt et en faveur des sectes de Çiva et de Vishnu, et aucun d'eux ne répond complétement, d'autres qu'un peu, quelques-uns nullement, à la description, qui nous est transmise çà et là de ces anciens Purânas dans les scoliastes d'Amara ou encore dans ces traités eux-mêmes. « A la place de récits en partie abrégés, en partie supprimés, sont mises des instructions théologiques et philosophiques, des préceptes ascétiques et concernant le rituel, et surtout des légendes destinées à mettre en relief une divinité particulière et certains lieux sacrés (Lassen loc. cit. p. 481). » Toutefois il s'y est certainement conservé encore quelque chose de ces anciens ouvrages, puisque dans beaucoup d'entre eux on trouve souvent de longs morceaux analogues. Du reste en général pour les traditions du temps antérieur, ils se

rattachent exactement au Mahâbhârata comme à leur source; mais aussi, quoique conservant toujours le ton prophétique, ils passent à la série historique des rois, et par là toutefois se mettent dans la plus grossière contradiction aussi bien entre eux qu'avec la chronologie en général, de sorte que leur valeur historique sous ce rapport n'est que très médiocre. Leur nombre est assez considérable (il y en a dix-huit), et se porte encore au double par les traités appelés Upapurânas, dans lesquels le caractère épique est encore plus refoulé et le caractère du rituel placé tout-à-fait sur le premier plan. Nous n'avons jusqu'ici qu'un seul pûrâna, le Bhâgavata-Purâna (du moins pour la plus grande partie), qui a été édité par Burnouf; toutefois, pour les autres, nous avons d'excellents renseignements dans la traduction du Vishnupurâna due à Wilson.

Comme second groupe de la poésie épique, nous avons indiqué les Kâvyas, qui sont attribués à des poètes déterminés, les Kavis, tandis que les Itihâsas et les Purânas le sont à un personnage mythique, à Vyâsa, la personnification de la diascève (1). A la tête de ces Kâvyas se place le Râmâyana de Vâlmîki, dont nous avons déjà trouvé le nom mentionné parmi les maîtres du

(1) Les mots Kavi dans le sens de chanteurs, poètes, et Kâvya dans celui d'hymne, de poème, sont souvent employés dans le Véda, mais sans signification technique : v. Vâjas. Sam. spec. II, 187.

Taittirîyaprâtiçakhya (1). D'après la langue, cet ouvrage est dans un rapport étroit avec la partie des batailles du Mahâbhârata, bien que dans certains cas, où le poète a déployé son élégance tout entière, il porte assez évidemment les traces d'une époque plus récente dans le mètre et la rime. Sous le rapport du contenu au contraire, la différence avec la partie des batailles du Mahâbhârata est considérable. Tandis que dans celui-ci l'élément humain prédomine partout, et qu'il se présente une foule de personnages déterminés, auxquels on ne peut contester la possibilité d'une existence historique, et auxquels les traditions divines ne se rapportent que d'une manière secondaire, nous sommes dans le Râmâyana dès le début en pleine allégorie, et nous ne trouvons un terrain historique qu'en tant que l'allégorie est appliquée à un fait historique, à savoir la propagation de la civilisation ârienne vers le sud, c'est-à-dire vers Ceylan. Les acteurs dans ce poème ne sont pas des figures réelles historiques, mais seulement des personnifications de certaines situations et de certains événements. D'abord Sîtâ, dont l'enlèvement par un démon gigantesque et la délivrance par son époux Râma forment le nœud de tout le poème, est le sillon du champ adoré comme dieu déjà dans les hymnes du Rik, mais plus encore dans le rituel Grihya, et représente en consé-

(1) Faut-il comprendre par là le même homme, c'est ce qui naturellement n'est pas certain, mais ce que du moins la singularité du nom ne rend point invraisemblable.

quence l'agriculture ârienne, qui doit être protégée contre les attaques des brigands indigènes par Râma, que je regarde comme originairement identique à celui que plus tard l'on a distingué de lui, Balarâma halabhrit, le porte-charrue. Les indigènes paraissent sous la figure de démons et de géants, tandis que ceux qui montrent des dispositions favorables à la culture ârienne sont représentés comme des singes, comparaison du reste nullement faite sans doute primitivement avec l'intention de flatter, et fondée sur la laideur des indigènes qui devait frapper quand on les comparait au peuple ârien. Si cette forme allégorique du Râmâyana fait en tout cas paraître à priori cet ouvrage comme plus moderne que la partie des combats du Mahâbhârata, on pourrait probablement encore admettre la même chose des faits qui en font respectivement le fond, en ce que la civilisation de l'Inde méridionale ne pouvait sans doute avoir lieu que lorsque l'installation dans l'Hindostan était achevée, et conséquemment les combats dans cette contrée terminés : toutefois cette dernière condition n'est pas absolument nécessaire et la guerre qui fait le fond du Mahâbhârata pourrait du moins être placée à la même époque que des expéditions d'autres tribus âriennes vers le sud. Or les Koçalas, dont Râma paraît comme le prince dans ce poème, ont-ils réellement effectué le défrichement du sud (1), comme il est dit dans le Râmâyana, ou seule-

(1) Comme aussi d'après le Râmâyana ils (c'est-à-dire Bha-

ment le poète était-il un Koçala et a-t-il attribué cet honneur à son peuple, soit à la famille des princes, comme il a fait réellement de Sîtâ la fille de Janaka, roi des Vidéhas voisins des Koçalas, et renommé pour sa piété, c'est un point sur lequel un jugement n'est pas encore possible. On a avancé le peu de connaissance de l'Inde méridionale, qui se remarque dans le Râmâyana, comme une preuve de son antiquité, puisque, disait-on, dans le Mahâbhârata cette partie paraît bien plus cultivée et livrée à un commerce multiplié et direct : mais je ne puis y voir qu'une preuve propre à démontrer, soit que le poète ne possédait pas les meilleures connaissances géographiques, tandis que plusieurs générations ont travaillé au Mahâbhârata, en se donnant pour tâche d'exalter l'importance de cette guerre par l'introduction du plus grand nombre d'éléments possible, soit — et ceci me semble devoir être signalé particulièrement, — que le poète a bien compris et exécuté sa tâche, en ne mêlant pas un élément moderne, bien que connu de lui, avec un élément plus ancien. Le plan entier du Râmâyana prouve que nous avons affaire ici à l'œuvre, à la création poétique d'un seul homme. Et c'est beaucoup dire, quand on songe à l'étendue de l'ouvrage (qui actuellement compte vingt-quatre mille çlokas

girâtha) ont trouvé l'embouchure du Gange : ils sont même à proprement parler plutôt les avant-postes des Aryens, à l'ouest, mais non au sud.

environ) : avant que la poésie épique ait pu arriver à un tel degré de perfection, elle a dû traverser déjà plusieurs phases de développement (1). Toutefois il n'est pas dit par là que l'ouvrage ait eu cette étendue dès le commencement : il y a aussi certainement ici plus d'une addition postérieure ; ainsi en particulier probablement toutes les parties, où Râma est représenté comme une incarnation de Vishnu, tous les épisodes du premier livre, tout le septième livre, etc. La conservation de ce livre ne s'est faite même dans l'origine que par sa tradition et ne s'est fixée par l'écriture que plus tard, comme pour le Mahâbhârata : mais ici encore il s'est présenté cette circonstance particulière, qui du moins n'a pas encore été démontrée de cette manière pour ce dernier poème, à savoir que le texte existe sous plusieurs recensions différentes, qui s'accordent pour la plupart entre elles par

(1) Nous en avons sans doute des traces dans les Granthah Çiçukrandîyah, Yamasabhîyah, Indrajananîyah, cités par Pânini (IV, 3, 88), et dans les Akhyânas et Tchânarâtas qu'il faut d'après Pânini VI, 2, 103 nommer différemment selon les différents climats : le dernier mot est même encore aussi incompréhensible pour moi qu'auparavant, v. Ind. Stud. I, 153. (La règle VI, 2, 103 du reste, d'après les renseignements du scol. de Calcutta, n'est pas expliquée dans le Bhâshya de Patanjali; il est possible ainsi qu'elle n'appartienne nullement à Pânini, soit seulement à l'époque qui a suivi Patanjali). — Le mot Grantha peut se rapporter ou à l'assemblage extérieur, comme les mots allemands heft (volume cousu) et band (volume relié), ou à la composition intérieure : lequel des deux sens devons-nous admettre, c'est un point encore douteux, cependant je me déciderais plutôt pour le premier.

rapport au contenu, mais qui d'une part suivent un arrangement différent, de l'autre diffèrent dans l'expression même partout, et souvent d'une manière importante : cela ne peut probablement s'expliquer que par ce que cette fixation du texte par l'écriture a eu lieu dans différents endroits. Nous avons une édition complète du texte donnée par G. Gorresio, qui renferme la recension dite du Bengale, et deux plus anciennes, qui s'arrêtent au second livre, l'une publiée à Sérampour par Carey et Marshman, l'autre à Bonn par A. W. de Schlegel. Les manuscrits de Berlin contiennent, à ce qu'il paraît, une quatrième recension (1).

Entre le Râmâyana et les autres Kâvyas il existe une même lacune qu'entre le Mahâbhârata et les Purânas actuels. Pour la combler on pourrait employer les titres des Kâvyas qui se trouvent dans l'île Bali en langue Kavi, et qui certainement remontent en grande partie au texte sanscrit : comme l'émigration des Indiens vers Java (d'où plus tard ils allèrent à Bali) a dû en tout cas avoir eu lieu à une époque, où la littérature des Kâvyas florissait particulièrement, il ne serait pas facile d'expliquer autrement l'emploi spécial qu'ils ont fait des mots Kavi, Kâvya. Parmi les Kâvyas qui nous sont conservés se trouvent deux ouvrages tout à fait indé-

(1) v. mon catal. des mss. p. 119. — Nous devons mentionner la traduction complète du poème par M. Hippolyte Fauche, tout récemment publiée. *(N. du Trad.)*

pendants et par là se rapprochant le plus du Râmâyana, de plus d'une forme assez pure (1), qui portent le nom de Kâlidâsa, à savoir Raghuvança et Kumârasambhava (tous deux aussi en Kavi) : les autres Kâvyas au contraire se rattachent toujours par leur contenu au Mahâbharata ou au Râmâyana, et se distinguent aussi d'une manière assez marquée de ces deux poèmes par la langue et l'exposition ; cette dernière abandonne de plus en plus le domaine épique et passe dans le domaine érotique, lyrique ou didactique, et descriptif, tandis que la langue prend une enflure ampoulée, jusqu'à ce que dans ses dernières parties cette épopée artificielle se perde en un misérable cliquetis de mots, que la prétendue élégance de la forme, l'exécution de tours de langage difficiles forment l'objet principal du travail poétique, et que le sujet ne soit plus complétement que l'accessoire, et une matière servant à attester l'habileté du poète à manier la langue.

Comme seconde phase dans le développement de la poésie sanscrite, il faut après la poésie nommer le drame. Son nom est Nâtaka, et un acteur s'appelle Nata, c'est-à-dire danseur. L'étymologie nous montre ainsi par là que le drame est issu de la danse, qui dans le principe n'était probablement accompagnée que de jeu et de chant, mais qui le fut peu à peu de représentations de pantomime, de processions et de dialogues. Or nous trouvons déjà la

(1) Ils ont été publiés avec le texte et la traduction par Stenzler.

danse plusieurs fois mentionnée dans les hymnes du Rik (ainsi I, 10, 1. 92, 4 etc.), mais surtout souvent dans l'Atharvasamhitâ et dans le Yajus (1), mais partout encore sous la forme de la racine nrit. La forme prâcritisée nat ne se trouve que dans Pânini, qui nous instruit en outre de l'existence de certains Nâtasûtras (2), manuels pour les natas, dont l'un appartenait à Çilâlin, l'autre à Kriçâçva, et leurs adhérents respectifs s'appelaient Çailâlinas et Kriçâçvinas. Le premier de ces noms trouve du moins dans le patronymique Çailâli du Çatapatha-Brâhmana (treizième Kânda) un terme analogue, et est probablement aussi en rapport avec les mots Çailûsha et Kuçilava, qui signifient acteurs ? (3) Le second au contraire est sous ce rapport très-singulier, puisqu'il appartient ailleurs à un des anciens héros, communs aux Indiens et aux

(1) Avec accompagnement de musique variée d'après Vâj. Samh. XXX.

(2) Les deux règles en question IV, 3, 110. 111 du reste, d'après les renseignements du scoliaste de Calcutta, ne sont pas expliquées dans le Bhâshya de Patanjali, ainsi elles n'appartiennent probablement pas à Pânini, soit seulement à l'époque postérieure à Patanjali.

(3) Ces mots remontent probablement à çila, c'est-à-dire aux mœurs mauvaises, déréglées de ceux qu'ils désignent : la même chose devrait avoir lieu pour Çilâla, si l'on veut qu'il ait la même origine ; l'étymologie de Kuça et Lava, les deux fils de Râma, au commencement du Râmâyana, est évidemment inventée pour détourner l'odieux du nom ku-çilava.

Parsis (1). On ne peut du reste trouver ailleurs aucune trace des deux ouvrages. En outre Pânini (2) cite encore Nâtyam dans le sens de natânâm dharma âmnâyo vâ. Dans les deux cas, il faut probablement comprendre la science de l'art de la danse, mais non pas celle de l'art dramatique. — On a jusqu'ici toujours maintenu cette idée, à savoir que le drame indien, à l'instar de notre drame moderne au moyen-âge, avait pris naissance dans des solennités et processions religieuses (appelées mystères), et qu'aussi la danse avait dans le principe servi à un but religieux. Quant à ce dernier cas toutefois je n'en ai encore trouvé aucun exemple dans les Çrautas ou dans les Grihya-sûtras que je connais (ces derniers, je ne les connais, il est vrai, que très-superficiellement). La signification religieuse de la danse est par là pour les temps anciens en tout cas encore douteuse, et comme évidemment le drame est sorti de la danse, ce lien primitif du drame avec des fêtes et des processions religieuses est aussi incertain : ajoutez à cela que les drames les plus anciens renferment les sujets de la vie ordinaire, que les

(1) Devrions-nous le prendre ici littéralement ? et peut-être est-ce ici une épithète railleuse pour désigner la pauvreté, peut-être aussi avec un rapport ironique direct à l'antique et illustre Kriçâçva ??

(2) IV, 3, 129 : cette règle n'est pas non plus expliquée dans le Bhâshya : aussi s'applique ici la remarque de la note 2 de la page précéd.

plus modernes au contraire servent presque exclusivement à des intérêts religieux, et il semble résulter plutôt de là cette proposition inverse, à savoir que l'application de la danse (1), et conséquemment du drame à des solennités religieuses n'est qu'une œuvre des temps modernes. Cependant il n'est point dit par là que la danse ait été exclue des grands sacrifices, célébrés çà et là par les princes, mais seulement qu'elle n'était pas elle-même une partie de la cérémonie sacrée, de la fête religieuse, et qu'elle ne pouvait avoir et qu'elle n'avait sa place que dans les intermèdes. Le nom, que le directeur du spectacle porte dans les drames eux-mêmes, à savoir sûtradhâra est avec raison ramené au sens de (qui tient le fil) charpentier (2), en ce qu'il semble même avoir fait partie des devoirs de l'architecte dans ces fêtes du sacrifice d'entreprendre, outre la construction des édifices destinés à recevoir ceux qui prenaient part au sacrifice, la direction des arrangements divers servant à leur amusement (v. Lassen II, 503). Du reste, faut-il comprendre comme danseurs ou comme acteurs les Natas et les Nartakas mentionnés dans de telles circonstances, c'est ce qui du moins est douteux : et comme

(1) Dans le Meghadûta v. 35. 36 elle est connue.

(2) Et il n'a probablement par là rien à faire avec les Nata-sûtras cités plus haut? Pour un autre emploi du mot chez les Buddhistes v. Lassen II, 81. Il ne faut probablement en aucun cas penser à un théâtre de marionnettes, bien que les spectacles de poupées en usage à Java pourraient le faire croire.

tout renseignement direct manque pour ce dernier point, je m'en tiens avant tout au sens étymologique du mot : ce n'est que là où les deux mots se trouvent ensemble (comme dans le Râmây. I, 12, 7 Gorr.), que l'on pourra probablement prendre nata pour acteur. La légende buddhique il est vrai paraît une seule fois, à savoir dans la biographie de Maudgalyâyana et d'Upatishya, deux disciples de Buddha, mentionner la représentation de drames en leur présence (1) : mais on se demande d'abord quel est l'âge de l'ouvrage en question, dans lequel cette mention se trouve : c'est pourtant la chose principale avant qu'on puisse en tirer une conséquence : Lassen dit, il est vrai, « qu'il est parlé dans les plus anciens écrits buddhiques de la fréquentation des spectacles comme d'une chose ordinaire. » Mais il ne s'appuie que sur le passage de Dulva, donné dans la note ; et Dulva, par conséquent le vinayapitakam n'appartient pas, on le sait, aux plus anciens écrits buddhiques ; il renferme au contraire des fragments des époques les plus différentes et est en partie d'un

(1) Les mots de Csoma de Körös, qui en parle As. Res. XX, 50 ont ce sens : « they meat at the occasion of a festival at Râjagriha : their behaviour during the several exhibitions of spectacles — their mutual adresses after the shows are over. » « Ils se rencontrent à l'occasion d'un festival à Râjagriha : leur conduite pendant les diverses représentations de spectacles — leurs mutuelles allocutions après la représentation. » Faut-il nécessairement comprendre par spectacle, « représentation dramatique, drame » ? ?

âge excessivement douteux. Dans le Lalitavistara, à propos de l'examen de Buddha dans les différents arts et les différentes sciences (v. Foucaux, p. 150), il faut certainement comprendre par nâtya, mimique (comme aussi traduit F.) ; mais d'une part l'existence des drames n'est point encore prouvée par là, d'autre part l'époque de cet ouvrage ne peut en aucune façon être considérée comme déterminée, et cette tradition ne fournit naturellement aucune preuve concluante pour l'époque de Buddha lui-même.

Quant aux drames que nous avons, on est jusqu'ici habitué à suivre, à ce qu'on prétend, la tradition et à placer les plus anciens, la Mritchhakatî avec les fragments de Kâlidâsa, dans le Ier siècle avant J.-C., tandisque les morceaux de Bhavabhuti qui en sont *les plus rapprochés* n'appartiennent qu'au VIIIe siècle après J.-C. Il y aurait donc ainsi environ huit à neuf siècles entre Kâlidâsa et Bhavabhûti, intervalle de temps dont il ne nous resterait aucun ouvrage analogue. Or cette supposition est en tout cas par elle-même de la plus grande invraisemblance ; il faudrait donc que l'on remarquât au moins dans les drames de l'époque la plus récente un tout autre esprit, un tout autre procédé de composition, que dans leurs prédécesseurs plus anciens de huit à neuf cents ans (1). Mais ce n'est nullement le cas : nous sommes

(1) J'ai copié ici les mots d'Holtzmann sur Amara dans son excellent opuscule « Ueber den griechischen Ursprung des Indischen Thierkreises » sur l'origine grecque du zodiaque indien, Karlsruhe, 1841, p. 26.

donc obligés à priori de rejeter cette prétendue tradition et de placer ces morceaux prétendus anciens à peu près à la même époque que ceux de Bhavabhûti. Du reste, si nous examinons la chose de plus près, nous trouvons que par rapport à Kâlidâsa la tradition des Indiens ne peut même pas servir à appuyer l'opinion soutenue jusqu'ici, mais qu'elle a été complétement maltraitée. La tradition en effet est, que Kâlidâsa a vécu à la cour de Vikramâditya, et elle est renfermée dans un versus memorialis, qui dit, que Dhanvantari, Xapanaka, Amarasinha, Çanku, Vetâlabhatta, Ghatakarpara, Kâlidâsa, Varâhamihira, et Vararutchi (1) étaient les neuf pierres précieuses de la cour de Vikrama. Or c'est sur ce vers, dont on peut dire, comme de la fille de la terre étrangère, qu'on ne sait d'où il est venu (2), dont l'autorité en tout cas est extrêmement douteuse, que se fonde l'opinion que Kâlidâsa vivait cinquante-six ans avant J.-C. ! Car il n'a pas suffi que, bien qu'en constatant en même temps le peu de foi que méritait ce vers (3), on ait toutefois pris sans

(1) C'est évidemment le Vriratcha, que le chroniqueur Hindustâni nomme comme l'auteur du Vikramatcharitram (Jour. Asiat. mai, 1844, p. 356).

(2) Il est soi-disant emprunté au Vikramatcharitram; mais Roth dans son analyse de cet ouvrage, Journ. As. octobre 1845, p. 278 sq. n'en fait nullement mention.

(3) En partie par des raisons fausses. En effet on disait, que le mot Ghatakarpara n'est là que le nom d'un ouvrage et non celui d'un homme : mais ceci n'est point vrai, car il y a plusieurs poèmes qui lui sont attribués.

conteste pour de l'argent comptant la tradition qu'il renferme, on a de suite compris par ce Vikrama le Vikramâditya, dont l'ère encore maintenant en usage commence cinquante-six ans avant J.-C. Or il existe un assez grand nombre de différents Vikramas, Vikramâdityas (1), et la tradition de quelques ouvrages modernes (2), dont toutefois on aurait bien dû d'abord indiquer l'entière nullité, présente expressément — est-ce avec raison ? c'est sans doute là une question particulière —le roi Bhoja, seigneur de Mâlava, résidant à Dhârâ et à Ujjayinî, comme ce Vikrama, à la cour duquel se trouvaient les neuf pierres précieuses : mais ce roi Bhoja, d'après une inscription, vivait environ de 1040 à 1090 après J.-C. (3). Il n'existe au contraire *absolu-*

(1) « Soleil de la force » est un titre général et non pas un nom.

(2) v. par ex. aussi l'Anthol. sanscr. d'Hœberlin, p. 483. 484.

(3) v. Lassen Z. für die K. des M. VII, 294 sq. Colebrooke, II, 462. — D'après Reinaud, Journ. Asiat. sept. 1844, p. 250, Bhoja est déjà mentionné quelques années avant comme son contemporain par Albîrûnî, qui écrivait en 1031 ap. J.-C., et Otbî le cite déjà 1018 ap. J.-C. comme régnant, v. Reinaud, mém. sur l'Inde, p. 261. D'après un chroniqueur hindustâni plus récent, il vivait 542 ans après Vikramâditya (v. Journ. Asiat. mai 1844, p. 354), de sorte que par là le dernier se placerait environ en 476 ap. J.-C. Sur quoi repose cette donnée précise, c'est ce qui malheureusement est incertain; le Vikramatcharitram ne donne aucune indication pareille sur le temps qui s'est écoulé entre Bhoja et Vikrama; du moins dans son analyse de cet ouvrage (Journ. Asiat. sept. 1845, p. 281), Roth se borne à dire : bien des années après (la mort de Vikramâditya) Bhoja parvint au souverain pouvoir. — On peut à son gré admettre deux Bhojas comme le fait Reinaud,

ment aucune raison positive qui prouve que le Vikrama de ce vers soit *le* Vikramâditya, dont l'ère commence 56 ans avant J.-C. Comme on le sait, la chose va encore plus loin : en effet nous n'avons actuellement aucun témoignage *authentique* (1), qui nous apprenne si l'ère de Vikramâditya date de l'année de sa naissance ou d'une action qu'il ait faite ou de l'année de sa mort, ou si elle n'a pas été en définitive simplement introduite par lui (d'après des raisons astronomiques) ! (2) « Le placer dans la première année de son ère serait une faute aussi grave, que si l'on voulait placer le pape Grégoire XIII

loc. cit. et mémoire sur l'Inde, p. 113, 114 : on pourrait fixer l'époque incertaine de Vikramâditya par l'époque connue de Bhoja, mais non pas le contraire. Est-ce la tradition du chroniqueur hindustâni, quand (loc. cit. p. 357) l'avénement de Vikramâditya au trône est placé dans l'année 3044 de l'ère de Yudhisthira, ou est-ce simplement une addition du traducteur, c'est là un point obscur : dans le premier cas, il ne serait prouvé qu'une chose, c'est-à-dire que le chroniqueur, soit sa tradition, a confondu la donnée habituelle sur l'époque de Vikramâditya avec cette autre indication spéciale.

(1) v. Colebr. II, 475. Lassen II, 49. 50. 398. Reinaud mém. sur l'Inde, p. 68 sq. 79 sq. Bertrand, dans le Journ. As. mai 1844, p. 357.

(2) Nous la trouvons pour la première fois chez l'astronome Varâhamihira au ve, soit vi^e siècle; toutefois cela même n'est pas encore tout à fait certain, et ce pourrait être, comme dans Brahmagupta au viie siècle, l'ère de Çâlivâhana (comm. 78 ap. J.-C.). Lassen (Indien I, 508) en effet fait cette dernière supposition, v. Colebrooke II, 475. — Sur l'origine de l'ère Çaka Albirûnî dans Reinaud, Journ. Asiat. sept. 1844, p. 282-84, donne des renseignements détaillés, mais il ne s'étend pas sur ce qui a servi de base à l'ère Samvat de Vikrama.

dans la première année du calendrier Grégorien, ou Jules César dans la première année de la période appelée de son nom Julienne, c'est-à-dire dans l'année 4713 av. J.-C. (Holtzmann loc. cit. p. 19). »

Les drames de Kâlidâsa, celui des neuf joyaux dont il s'agit d'abord ici, ne présentent dans leur contenu absolument rien, qui fournisse un moyen de déterminer directement leur époque : cependant la mention des esclaves grecs, qui forment le service du roi, ramène du moins à une époque peu reculée, et la forme *singulièrement* altérée des idiomes populaires en rapport avec les inscriptions de Priyadarçin, et se rattachant souvent très-exactement à leur forme actuelle, nous fait descendre en tout cas à plusieurs siècles après Jésus-Christ. Mais quand la tradition place Kâlidâsa à la cour de Bhoja vers la moitié du XIe siècle, je ne sais certainement pas si elle a raison, surtout puisqu'elle place à la même cour encore d'autres poètes, dont les ouvrages comparés à ceux de Kâlidâsa sont si mauvais, qu'ils doivent nécessairement appartenir à une phase postérieure à la sienne, ainsi particulièrement Dâmodara Miçra, l'auteur de l'Hanumannâtaka. Du reste tant d'ouvrages divers, et en partie d'un caractère complétement différent, sont attribués à Kâlidâsa, que l'on ne peut s'empêcher d'admettre l'existence de plusieurs auteurs de ce nom, tel qu'il s'est conservé en effet encore jusqu'à présent dans un usage constant. Même un des trois drames attribués à Kâlidâsa semble d'après le style appartenir à un autre

auteur que les deux autres; et ce qui pourrait encore confirmer cette opinion, c'est que dans l'introduction Dhâvaka, Saumilla et Kaviputra sont nommés comme prédécesseurs du poète : mais Dhâvaka est le nom d'un poète, contemporain de Çriharsha, roi de Cachemire, et qui vivait par conséquent, selon Wilson, au commencement du XIIe siècle ap. J.-C. Cependant, il est vrai, il a pu exister plusieurs Dêvakas, un autre manuscrit porte en outre Bhâsaka, et de plus les introductions sont en partie peut-être une addition postérieure, comme cela semble certainement être le cas pour la Mritchhakatî, puisque la mort du poète lui-même (1) y est mentionnée. Ce dernier drame, la Mritchhakatî, dont l'auteur Çûdraka est placé par la tradition, comme le dit Wilson, antérieurement à Vikramâditya (c'est-à-dire probablement le Vikrama, dont la cour renfermait les neuf perles?), ne peut en aucun cas avoir été écrit avant le IIe siècle ap. J.-C., puisque le mot nânaka y est employé comme nom de monnaie (2), et cette dénomination d'après Wilson

(1) A moins que Çûdrakarâja, l'auteur prétendu, ait été seulement le patron du poète? C'était, comme on sait, une habitude dans l'Inde parmi les auteurs de substituer à leur nom celui de leur patron.

(2) D'après Viçvakosha dans Mahîdhara, Vâj. Samh. 25, 9, c'est un synonyme de rûpa (=roupie?). De plus Yâjnavalkya (Stenzler introd. p. XI), et Vriddha-Gautama (v. Dattaka Mîmânsa, p. 34) connaissent ce mot nânaka dans le sens de « monnaie ».

(Ariana antiqua p. 364) est empruntée aux monnaies de Kanerki, qui, suivant ces dernières, a régné environ jusqu'à l'an 40 ap. J.-C. (Lassen II, 413). Mais la Mritchhakatî devra être placée à une époque de beaucoup postérieure, parce que les dialectes populaires qui y sont employés sont à l'état le plus barbare. De plus l'état florissant du buddhisme, que ce drame révèle, se retrouve également dans un des drames de Bhavabhûti, poète dont l'époque est placée à peu près avec certitude au VIII[e] siècle ap. J.-C. Le Râmâyana et la partie des combats du Mahâbhârata doivent au temps de la Mritchhakatî, d'après l'usage qu'en faisaient les héros du drame, avoir été déjà une lecture favorite : d'après l'absence de citation des principaux personnages des Purânas actuels, on peut probablement conclure avec Wilson que ces ouvrages n'existaient pas encore ; toutefois cette conclusion est encore douteuse, en ce que, comme on le sait, les traditions qui y sont traitées étaient déjà contenues en grande partie dans les ouvrages plus anciens de ce nom (1). Deux autres drames de Bhava-

(1) Le meurtre de Çumbha et de Niçumbha par Devî, qui forme le contenu du Devîmâhâtmyam V-X, dans le Mârkand. Purâna, est du reste mentionné Mritchhak. p. 105, 22. (Ed. Stenzler). — Il est incertain, si ibid. p. 104, 18 karataka doit être rapporté au Chacal de ce nom dans le Pantchatantra. — P. 126, 9 Stenzler lit : gallakka, mais Wilson (Hindu theatre I, p. 134) mallaka : et il ne regarde pas comme impossible qu'il faille comprendre par là le mot arabe Mâlik ! — Sous le rapport des usages qu'elle décrit, la Mritchhakatî est dans un rapport

bhûti et tout le reste de la littérature dramatique postérieure se rattachent, à quelques exceptions près, à la tradition héroïque du Râmâyana et du Mahâbhârata ou à l'histoire de Krishna, et plus ils sont modernes, plus ils ressemblent aux mystères de notre moyen-âge. Il faut naturellement en excepter les comédies, qui, avec quelques autres pièces, ne sortent pas du domaine de la vie commune. Il n'y a pas de tragédies dans le théâtre indien ; le dénouement doit toujours être heureux. Une espèce particulière de drames, sont les drames philosophiques, dans lesquels idées et systèmes se présentent comme personnages agissants. Mais ce qui forme un caractère particulier du drame indien, c'est que les femmes et les personnages inférieurs, soit pour la caste, soit pour la dignité et le rang, ne parlent pas le sanscrit, mais les idiomes populaires. Pour la critique des diverses pièces, cette circonstance est d'une grande importance, et j'ai déjà mentionné plus haut les conséquences qui en résultent.

Par ce qui précède on a vu que le drame s'est présenté à nous tout achevé et avec ses meilleures pièces : de plus dans presque tous les prologues l'ouvrage en question est montré comme nouveau en opposition avec

étroit avec le Daçakumâra, bien que ce dernier ouvrage (écrit au XI[e] s.), appartienne certainement à une phase plus moderne. Faudrait-il identifier le Çudraka qui y est mentionné p. 118. éd. Wilson avec l'auteur prétendu de la Mritchhakati?

les pièces des poètes antérieurs : mais de ces dernières pièces, et par conséquent des commencements de l'art dramatique, il ne nous est absolument rien resté. Ainsi l'on ne peut jusqu'à présent prouver par aucun argument direct cette supposition, à savoir que la représentation de drames grecs à la cour des rois grecs dans la Bactriane, le Penjab et le Guzzerat (car c'est jusque là, comme on le sait, que pendant un temps s'est étendue la puissance grecque) n'a point éveillé l'instinct d'imitation des Indiens, et n'a pas été ainsi la source du drame indien, mais on ne peut en nier du moins la possibilité historique : d'autant plus que les drames anciens appartiennent presque tous à l'ouest de l'Inde. Du reste un lien plus intime avec le drame grec n'existe pas. De plus si l'on ne trouve pas de drames, ni chez les Indiens qui ont passé dans l'île de Java environ 500 ap. J.-C. (et de là plus tard dans Bali), ni dans les traductions tibétaines, ce fait peut s'expliquer peut-être pour les premiers par cette circonstance, qu'ils sont venus des côtes orientales de l'Inde (1), où la littérature dramatique peut ne pas s'être développée encore d'une manière particulière ? mais pour les Tibétains cette circonstance est d'autant plus étrange, que, comme on le sait, le Megadhûta de Kâlidâsa et d'autres ouvrages analogues se trouvent parmi leurs traductions.

(1) Mais les derniers venus en auraient pu apporter avec eux ! Peut-être les théâtres de marionnettes des Javanais si connus doivent-ils leur origine au théâtre indien.

La partie lyrique de la poésie sanscrite doit être divisée d'après son contenu en poésie religieuse et en poésie érotique. Quant à la première, nous avons déjà vu dans l'Atharvasamhitâ que ses hymnes ne peuvent plus passer pour l'expression d'un sentiment religieux immédiat, mais plutôt pour celle d'une terreur superstitieuse et d'une crainte pénible, et qu'ils portent en partie directement le caractère de formules magiques et d'exorcismes. Ce même caractère s'est continué dans la poésie religieuse postérieure dans toute l'étendue de l'épopée, des Pûranas et des Upanishads, où nous rencontrons des prières semblables, et a enfin trouvé dans les temps les plus modernes son expression classique dans la littérature des Tantras. C'est particulièrement par l'accumulation des noms, sous lesquels on invoque la divinité en question, que l'on croit obtenir sa faveur, et les prières aux mille noms forment par elles-mêmes une classe toute particulière. Ici se rattachent encore les prières sous forme d'amulettes, auxquelles on attribue une puissance immense, et qui encore actuellement jouissent de la plus grande faveur. Du reste il y a encore çà et là des prières, particulièrement en l'honneur de Çiva (1), qui, pour la ferveur religieuse et la foi naïve,

(1) Le culte de ce dieu paraît avoir exercé encore en général une heureuse influence sur ses adorateurs, tandis que celui de Krishna a surtout favorisé la décadence morale des Indiens.

peuvent sans crainte être placées à côté des meilleures hymnes de l'église chrétienne, mais à la vérité le nombre en est *très* restreint.

La poésie érotique commence pour nous par quelques poèmes attribués à Kâlidâsa : un d'eux, le Meghadûta appartient certainement à une époque, où le culte de Çiva Mahâkâla à Ujjayinî était en pleine prospérité, comme cela avait lieu encore au temps des premiers conquérants mahométans : du reste il est aussi admis sous le nom de Kâlidâsa avec d'autres ouvrages pareils dans le Tandjur tibétain (1) ; et toutefois de là on ne peut tirer avec certitude aucune conclusion rétrospective, puisque l'époque à laquelle il a été terminé est inconnue.

(1) Vu la rareté des Asiatic Researches, je donne ici avec quelque étendue les renseignements de Csoma de Körös sur le Tandjur dans le 20ᵉ vol. de ce recueil, 1836. « Le Bstan-Hgyur est une compilation en Tibétain de toutes sortes d'ouvrages littéraires (en tout environ 3900), écrits pour la plupart par d'anciens Pandits Indiens et par quelques savants Tibétains, dans les premiers siècles après l'introduction du buddhisme dans le Tibet, qui commence au viiᵉ siècle de notre ère. Le tout fait 225 volumes. Il est divisé en Rgyud et Mdo (classes Tantra et Sûtra, en sanscrit). Le Rgyud, traitant particulièrement du rituel et des cérémonies tantrika, forme 87 vol. Le Mdo, traitant de science et de littérature, occupe 136 vol. Un volume séparé contient (58) hymnes ou prières adressés à divers dieux et saints, et un vol. sert de table pour le tout. — Le Rgyud contient 2640 traités de différente étendue : ils traitent en général des rituels et des cérémonies de la doctrine mystique des buddhistes, parsemés de beaucoup d'instructions, prières, hymnes et formules d'enchantement : le Mdo traite en général de science et de littérature dans l'ordre suivant : théologie, philosophie (formant à elles seules

Le contenu du **Meghadûta** est formé par un message, qu'envoie par un nuage un proscrit à son amante éloignée, ainsi que par la description de la route, que le nuage doit prendre, et cette forme d'exposition a été imitée dans un grand nombre de poèmes semblables. Une espèce particulière se compose des sentences de **Bhartrihari**, **Amaru** etc., qui ne peignent que diverses situations, sans un lien d'ensemble. Un sujet d'amour favori comprend les histoires amoureuses de **Krishna** avec les bergères, compagnes de sa jeunesse. Nous avons déjà fait remarquer que les **Kâvyas** postérieurs doivent être rangés plutôt dans la poésie érotique que dans l'épopée. En général cette littérature amoureuse est très-effrénée et d'un sensualisme dissolu, toutefois il s'y trouve aussi des exemples d'une délicatesse intime de sentiments, véritablement romanesque. Ce qu'il y a de remarquable, c'est que dans quelques-uns de ces poèmes se présente le même cas, que dans le cantique des cantiques de Salomon : ils sont expliqués d'une manière mystique, et du moins dans l'un d'eux, le **Gîtagovinda** de **Jayadeva**, l'auteur semble réellement s'être proposé pour

94 vol.), logique ou dialectique, philologie ou grammaire, rhétorique, poésie, prosodie, synonymie, astrologie, médecine et morale, et renseignements sur les arts mécaniques et sur l'histoire « some hints to the mechanical arts and histories. » v. encore particulièrement Anton Schiefner « über die logischen und grammatischen Werke im Tandjur » dans le bulletin de l'Académie de Pétersbourg (lu le 3 sept. 1847).

but un tel rapport mystique, quelque peu que cela semble possible à priori avec les excès auxquels s'est abandonnée la licence extravagante de l'imagination.

De la poésie morale, que l'on nomme nîtiçâstra, il ne nous reste que peu de chose de complet (quelques débris s'en trouvent aussi dans le Tandjur tibétain), sans doute parce que le grand poème, le Mahâbhârata doit, à cause du caractère même d'universalité qui lui est graduellement imprimé, être considéré comme un de ces Nîtiçâstras. Toutefois il reste assez de poésie gnomique, pour pouvoir en conclure qu'elle est arrivée à d'excellents résultats. A cette poésie du reste se rattache étroitement la littérature de l'apologue avec les animaux pour acteurs, qui, comme on le sait, établit un lien étroit avec l'occident. Nous avons indiqué dans la Tchândogyopan. les fables les plus anciennes connues jusqu'à ce jour, et elles ne s'y bornent pas seulement à montrer les dieux sous la forme d'animaux entrant en commerce avec les hommes, comme il s'en trouve des exemples déjà antérieurement (1), mais les animaux eux-mêmes s'y présentent comme parlant et agissant. A l'époque de Pânini des cycles de fables développés peuvent bien avoir existé déjà ; toutefois cela n'est nullement cer-

(1) Dans Manu et le poisson, dans la métamorphose d'Indra sous la forme des oiseaux markata et kapinjala, et comme bélier, etc. — Dans le Rik le soleil est souvent comparé à un vautour ou à un faucon planant dans l'air.

tain (1). Le recueil le plus ancien, que nons rencontrions en ce genre dans les pays étrangers, sont les fables de Babrius, qui, en partie du moins, se retrouvent dans l'original indien (2). Mais le livre de fables le plus ancien qui existe est le Pantchatantram, dont le texte primitif a subi il est vrai des changements et des additions considérables et ne peut plus être établi avec certitude, mais dont l'existence est assurée pour le vi^e siècle ap. J.-C., où il fut traduit en Pehlvi par l'ordre de Nûshirvan l'illustre Sassanide (qui régnait 531-79), travail auquel se sont rattachées plus tard, comme on le sait, des traductions dans presque toutes les langues de l'Europe et de l'Asie occidentale. La rédaction du texte existant actuellement paraît avoir eu lieu dans le Dekkan, tandis qu'un extrait qui en a été fait, l'Hitopadeça, a été arrangé à Palibothra sur le Gange. On peut reconnaître particulièrement, et dès lors de suite partout, la forme des recueils de fables indiens (3), en ce que, un événement principal, qui est raconté, forme le cadre, dans lequel sont réunis les récits les plus divers. Aux fables se rattachent les contes et les romans, dans lesquels la riche imagination des Indiens a déployé à un point merveilleux le

(1) Les mots que l'on a cités à l'appui n'appartiennent pas à Pânini lui-même, mais à son scoliaste (v. p. 345).

(2) v. Ind. Stud. III, 327. sq.

(3) Du reste la même chose a lieu aussi dans le Mahâbhârata.

charme et l'enchantement qui lui sont particuliers. Ils ont encore de commun avec les fables d'avoir chacun un cadre à part, et sont par là, ainsi que par de nombreux détails, assez désignés comme la source première de la plupart des contes et récits arabes, persans et occidentaux, bien que pour ceux-ci, jusqu'à présent du moins, les textes indiens correspondants eux-mêmes ne se retrouvent qu'en très-petit nombre.

Enfin, quant à la dernière branche de la poésie indienne, l'histoire et la géographie, il est assez caractéristique que nous ne puissions proprement la considérer que comme une branche de poésie, et cela non pas à cause de sa forme, car la forme poétique appartient aussi à la science, mais à cause de son contenu et de la manière dont il est traité. Nous aurions pu à la rigueur la citer comme une partie de la poésie épique ; cependant nous préférons l'en séparer, en ce que les ouvrages appartenant à ce genre tiennent avec soin éloigné d'eux tout ce qui est purement mythique. Nous avons déjà fait remarquer que les anciens Purânas renfermaient des parties historiques, et qu'au contraire dans les Purânas que nous connaissons, elles se bornaient à une simple nomenclature des dynasties et des rois, où elles sont en complète contradiction soit entre elles, soit avec la chronologie. Nous retrouvons cette contradiction dans tous les ouvrages appartenant à ce genre, particulièrement dans leur principal représentant, le Râjatarangini, histoire de Cachemire, qui appartient au XIIe siècle ap.

J.-C. Il est vrai qu'ici nous n'avons pas seulement affaire à de simples dates, mais à un poète, qui est plutôt poète qu'historien, et qui du reste s'appuie sur ses nombreux prédécesseurs.

Ce n'est que là, où les auteurs de ces écrits traitent d'événements contemporains, que leurs renseignements sont d'une importance décisive, quoique précisément là, leur opinion soit naturellement partiale au plus haut point. Toutefois il semble qu'il y ait ici quelques exceptions à citer, et particulièrement dans certaines races de princes il paraît s'être conservé des chroniques de familles, tenues par les prêtres de la famille, et qui en général semblent assez dignes de foi (1). — Quant à la géographie, il se trouve dans les différents Purânas plusieurs mentions pures et simples de montagnes, de peuples, de fleuves etc. Mais sur ce point on cite encore des écrits modernes, qui toutefois ne sont connus que de nom. Du reste une source principale pour l'histoire et la géographie se trouve dans les très-nombreuses inscriptions et dans les actes de donation (2), qui, en effet, par leur étendue souvent très-considérable, pourraient presque passer pour une branche particulière de littérature ; ils

(1) Seulement il ne faut pas parler de l'arbre généalogique, car ces tables généalogiques remontent presque régulièrement aux familles héroïques de l'épopée.

(2) Sur des plaques de métal : mentionnés pour la première fois dans le code de Yâjnavalkya et dans le Panchatantra, ils ne sont pas encore connus dans le code de Manu.

sont en général rédigés en prose, toutefois la plupart sont entremêlés de vers. Le nombre des médailles est relativement peu considérable, toutefois elles ont donné de précieux renseignements sur une période jusque là entièrement inconnue dans ses détails, à savoir pour l'époque des rois grecs de la Bactriane.

Après cet aperçu général de la poésie, nous passons maintenant à la seconde partie de la littérature sanscrite, c'est-à dire aux ouvrages de science et d'art.

Nous plaçons en premier lieu la science du langage, et d'abord la grammaire.

Nous avons déjà eu plusieurs fois l'occasion de mentionner les commencements de la science grammaticale et son développement successif. Elle a grandi avec l'étude et la récitation des textes védiques, et les ouvrages, qui s'en occupaient spécialement, ont été protégés par l'objet sacré qu'ils traitent, et ensuite conservés en partie. Au contraire, nous n'avons pas les phases précédentes de cette étude de la langue, qui se rapportait à tout le domaine du langage en l'embrassant tout entier (1), et nous entrons directement dans ce majestueux édifice, qui porte le nom de Pânini comme celui de son

(1) Ce n'est que dans la Nirukti de Yâska que sont conservés de tels commencements; cependant l'étymologie, la recherche des racines et de la formation des mots y sont encore dans leur enfance.

fondateur, et qui revendique à bon droit la surprise et l'admiration de quiconque y pénètre (1). La grammaire de Pânini se distingue de tous les autres ouvrages analogues chez les autres peuples, non-seulement par la recherche approfondie des racines et de la formation des mots, mais encore par la précision rigoureuse de l'expression, qui, sous une concision énigmatique, caractérise l'homogénéité et la différence des formes : cela est possible au moyen d'une terminologie algébrique inventée arbitrairement, dont les parties sont entre elles dans la plus étroite harmonie, et qui, suffisant à expliquer tous les phénomènes du langage, prouvent que l'on a pénétré dans tout le domaine de la langue, et montrent en même temps la sagacité singulière de l'inventeur. Il ne faut pas probablement admettre que Pânini soit particulièrement l'inventeur de cette méthode, en ce que d'une part il suppose directement par exemple une collection d'affixes primitifs (un-âdi), que de l'autre il se rencontre dans son ouvrage pour plusieurs éléments grammaticaux des expressions techniques doubles, dont l'une lui est propre, et l'autre au contraire, d'après le témoignage de ses commentateurs, est empruntée aux grammairiens orientaux (2) : mais en tout cas il paraît avoir été celui qui a généralisé cette méthode et l'a étendue au domaine

(1) Ainsi déjà le père Pons dans les lettres édifiantes, 26, 224. Paris 1743.

(2) v. Böhtlingk dans l'introd. à Pânini, p. XII, et dans le traité sur l'accent en sanscrit p. 64.

entier du langage. De ses prédécesseurs, qu'il nomme directement, et dont les noms reviennent en partie dans la Niruktì de Yâska ou dans les Prâtiçâkhyasûtras, soit Aranyakas, quelques uns peuvent bien déjà avoir travaillé avant lui, et particulièrement déjà Çâkatâyana, dont la grammaire existe soi-disant encore (Wilson Mack. Coll. I, 160), mais sans qu'on connaisse rien de plus précis sur ce point.

Il s'élève maintenant cette question : à quelle époque vivait Pânini? Böhtlingk, auquel nous sommes redevables d'une excellente édition de ce grammairien, a essayé de fixer son époque, vers le milieu du IV[e] siècle av. J.-C. Mais cette tentative paraît avoir échoué. Des arguments qu'il emploie, il n'y en a qu'un qui soit approximativement plausible, à savoir que dans le Kathâsaritsâgara, recueil de contes du XII[e] siècle, Pânini est désigné comme disciple d'un Varsha, qui a vécu à Pâtaliputra sous le règne du roi Nanda, le père de Tchandragupta (Σανδροκυπτος) : mais d'une part naturellement l'autorité d'un tel ouvrage pour une époque remontant à quinze siècles est excessivement douteuse, de l'autre cette supposition est en contradiction directe, et pour le temps et pour le lieu, avec le rapport du buddhiste Hiuan Thsang, qui voyageait dans l'Inde dans la première moitié du VII[e] siècle. En effet Hiuan Thsang parle, comme le rapporte Reinaud (1) mém. sur l'Inde

(1) Malheureusement le texte de Hiuan Thsang est inconnu :

p. 88, d'une double existence de Pânini, dont l'une appartient à une époque mythique, tandis qu'il place la seconde 500 ans après la mort de Buddha, c'est-à-dire 100 ans après le règne du roi Kanishka, qu'il fait vivre quatre siècles après Buddha : or, comme d'après les médailles ce roi régna jusqu'à l'an 40 ap. J.-C. (Lassen II, 413), Pânini n'aurait vécu d'après cela que 140 ans ap. J.-C. Cette donnée si précise, que Hiuan Thsang a trouvée sur place, peut difficilement être de pure invention, tandis qu'on ne peut attacher aucune importance à cette existence mythique, non plus qu'à l'hypothèse de ce voyageur, qui fait de Pânini un buddhiste. Il nomme comme berceau de Phonini Pholotoulo, lieu situé à environ un mille et demi nord-ouest de l'Indus, et avec cette donnée s'accorde le nom de Çâlâturîya, dont Pânini donne la formation, et qu'il porte lui-même dans des écrits postérieurs, puisque Çalâtura, qui fait le fond de ce mot, est identique pour le son au mot chinois Pholotoulo (1). Il ressort assez claire-

il semble avoir beaucoup plus d'importance que la description du voyage de Fa Hian et entrer beaucoup plus dans le détail.

(1) Les commentateurs font de Çalâtura la résidence des ancêtres de Pânini, comme dans le fait il faut comprendre ainsi la règle de Pânini dont il s'agit : mais le voyageur chinois, qui a trouvé son renseignement sur les lieux, est à coup sûr une autorité meilleure; de plus il faut remarquer que cette règle (IV, 3, 94), d'après les rapports des scoliastes de Calcutta, n'est pas expliquée dans le Bhâshya de Patanjali; il se peut ainsi qu'elle n'appartienne nullement à Pânini, mais seulement à l'époque qui a suivi Patanjali.

ment (1) des données géographiques, renfermées dans son ouvrage, que Pânini appartenait plus à cette partie nord-ouest de l'Inde, qu'à la partie orientale; toutefois sans doute il se refère aussi à cette dernière partie, et il se pourrait bien que, s'il est né dans l'une, il soit venu plus tard s'établir dans l'autre. Des autres arguments, à l'aide desquels Böhtlingk cherche à déterminer l'époque de Pânini, l'un, à savoir qu'Amara Sinha est plus jeune, « lui qui cependant vivait vers le milieu du Ier siècle av. J.-C. », tombe avec l'entière nullité de cette dernière supposition, tandis que l'autre es emprunté à la Râjataranginî, et ainsi à une source assez équivoque et du même temps que le Kathâsaritsâgara, et de plus elle s'appuie sur une confusion des chronologies buddhiques septentrionale et méridionale, et ainsi sur une base tout à fait incertaine. En effet il y est mentionné que le Mahâbhâshyam (c'est-à-dire le grand commentaire de l'œuvre de Pânini, attribué à Patanjali) a été introduit par l'ordre du roi Abhimanyu dans son royaume par Tchandra, et que le dernier aussi a lui-même composé sa propre grammaire. Les buddhistes septentrionaux s'accordent à dire, que Kanishka (le prédécesseur immédiat d'Abhimanyu) a vécu 400 ans après la mort de Buddha : or,

(1) Avec cette hypothèse s'accorde bien cette circonstance, que les deux seuls ouvrages, renfermant des légendes sur lui et son commentaire, Kathâsaritsâgara, aussi bien que Râjatarangini, ont été composés dans le roy. de Cachemire.

si avec les buddhistes méridionaux on place cette mort 541 ans av. J.-C., il faudrait certainement placer Kanishka 144 ans av. J.-C., soit Abhimanyu environ 120 ans av. J.-C. (1). Cependant d'après les monnaies, autorité certaine en tout cas (2), Kanishka (Kanerki) a régné jusqu'à l'an 40 ap. J.-C. (Lassen II, 413), Abhimanyu lui-même ne peut ainsi avoir régné que 160 ans plus tard, que ne l'indique ce calcul (d'après Lessen loc. cit., jusqu'en 65 ap. J.-C.). Au reste si nous voulions encore admettre le raisonnement ultérieur de Böhtlingk, l'époque de Pânini devrait être placée, au lieu de 350 av. J.-C., comme l'indique sa conclusion, en tout cas 160 ans plus tard. En considérant les indications de Hiuan Thsang, il faut probablement refuser jusqu'à présent toute créance au renseignement de la Râjataranginî. Si Pânini n'a réellement vécu que cent ans *après* Kanishka, 140 ans ap. J.-C., il est évident que le commentaire de son ouvrage ne peut avoir existé, ni conséquemment avoir été introduit dans Cachemire, sous Abhimanyu, le successeur de Kanishka! — Au reste quand même nous ne voudrions nullement tenir compte de ce qui a été expliqué jusqu'ici, nous avons dans l'ouvrage lui-même un argument très-puissant,

(1) Comme le suppose Böhtlingk, loc. cit. p. XVII. XVIII. v. aussi Reinaud, mém. sur l'Inde, p. 79.

(2) Autorité, dont du reste Böhtlingk ne pouvait pas encore se servir, puisqu'elle n'a été connue que quelques années après la publication de son édition de Pânini.

pour prouver que l'époque de Pânini ne peut en aucun cas, comme l'admet Böhtlingk être placée vers 350 ans av. J.-C. ; en ce qu'en effet Pânini y mentionne une fois les yavanas, c'est-à-dire Ιαονες Grecs (1) et explique la formation du mot yavanânî, où, suivant le Vârttika,

(1) Lassen (Ind. I, 729) a avancé que la plus ancienne signification du mot yavana était vraisemblablement Arabie, parce que l'encens qui vient d'Arabie est nommé yâvana : mais cette assertion est décidement erronée : ce dernier mot ne se trouve jusqu'ici que dans l'Amarakosha et là à côté de turushka, mot qui peut difficilement être pris pour très-ancien; il peut n'appartenir qu'à l'époque des relations commerciales avec l'Arabie peu avant Mahomet ou avec les Arabes mahométans, ou bien il pourrait aussi, comme yavaneshta, étain, et yavanapriya, poivre, les principaux objets de commerce avec les Grecs d'Alexandrie, avoir été nommé, non pas par les Arabes, mais par ces Grecs, puisqu'ils tenaient aussi de l'Inde l'encens, comme l'étain et le poivre (Lassen I, 286 not.) ! Partout où nous rencontrons les Yavanas mentionnés, dans l'épopée ou dans d'autres anciens ouvrages analogues, on ne peut comprendre par ce nom que les Grecs. — Une tradition singulière dans les Purânas et dans le XII[e] livre du Mahâbhârata est celle du combat de Krishna avec Kâlayavana, le Yavana noir, qui est nommé ainsi, à ce qu'il paraît, par opposition avec les Yavanas (blancs)? Faut-il peut-être comprendre par là des peuples africains, ou des peuples sémitiques basanés, qui auraient été en hostilité avec l'Inde? A l'époque du Daçakumâra en effet, on comprend expressément par les Kâlayavanâs (comme par Yavana même) un peuple navigateur, et d'après Wilson probablement les Arabes. Au contraire, dans cette tradition des Pûrânas et du Mahâbhârata, on ne peut remarquer rien qui ait trait à la mer, et Wilson (Vishnu Pur. p. 565. 66) le rapporte aussi pour cela aux Grecs (et aux Grecs de la Bactriane). Ce qui confirme peut-être cette opinion, c'est que ce Kâlayavana est mis en rapport avec un Gârgya, puisque, comme on le sait, on attribue du moins

il faut sous-entendre lipi « écriture », et qui désigne par conséquent « l'écriture des Yavanas ». — La mort de Pânini tué par un lion est mentionnée dans le Pantchatantra : en laissant de côté la question de savoir si le vers dont il s'agit appartient primitivement au texte ou non, on ne peut du reste, comme on le sait, en tirer aucune preuve pour déterminer l'époque.

L'ouvrage de Pânini forme la base des recherches grammaticales et la règle du langage même jusqu'au temps actuel : il a été commenté de très-bonne heure, à cause de sa fréquente obscurité, et, ce qui ne se rencontre pas ailleurs, quelques unes de ces premières explications nous sont réellement conservées : en tête se placent les Paribhâshâs, explications de quelques règles par des auteurs inconnus, puis viennent les Vârttikas (de vritti, explication) de Kâtyâyana (1), et ensuite le Mahâbhâshyam de Patanjali. Quant à l'époque de Kâtyâyana, Böhtlingk rapporte à ce même personnage le renseignement de Hiuan Thsang, à savoir que 300 ans après la mort de Buddha, ainsi 240 ans av. J.-C. (2), le docteur Kia to yan na vivait à

à Garga, qui paraît toujours comme un des premiers astronomes des Indiens, un vers célébrant et glorifiant les Yavanas, c'est-à-dire ici incontestablement les Grecs. C'est peut-être le motif pour lequel on a rapproché Gârgya de Kâlayavana.

(1) Qui y mentionne déjà plusieurs Paribhâshâs.

(2) Selon la chronologie des buddhistes méridionaux : c'est-à-dire seulement 60 ans av. J.-C., en ce que Kanishka, dont

Tâmasavana dans le Penjab : mais si ce même voyageur, comme nous l'avons vu, ne place la seconde existence de Phonini lui-même que 500 ans après la mort de Buddha, un tel rapport est par là naturellement très-douteux, et cette indication au reste est certainement par elle-même très-vague, en ce que ce « docteur » n'est désigné nullement comme un grammairien, mais seulement comme un rejeton de la famille Kâtya : mais même en admettant qu'elle se rapporte réellement à lui, elle serait du moins en contradiction avec la tradition, d'une assez médiocre autorité il est vrai, du Kathâsaritsâgara, qui d'une part fait ce Kâtyâyana contemporain de Pânini, de l'autre le dit identique à Vararutchi, ministre du roi Nanda, le père de Tchandragupta (Σανδροκυπτος), ce qui placerait sa vie environ 350 ans av. J.-C. Quant à l'époque du Mahâbhâshya, comme nous avons vu, l'indication de la Râjataranginî, à savoir que ce commentaire a été introduit à Cachemire déjà sous Abhimanyu, le successeur de Kanishka, conséquemment entre 40 et 65 ap. J.-C., tombe en tout cas provisoirement en discrédit d'après ce qui a été dit plus haut. Nous sommes donc jusqu'à nouvel ordre privés de renseignements pour l'époque de ces commentaires, comme pour celle de Pânini : au contraire de leur con-

l'époque, comme nous l'avons vu, est fixée par les médailles à l'an 40 ap. J.-C., est placé par Hiuan Thsang 400 ans ap. la mort de Buddha.

tenu, quand nous le connaitrons, on pourra certainement, par le grand nombre de mots qu'il renferme, composer un tableau assez frappant de l'époque, à laquelle ils sont nés, comme un pareil tableau peut s'obtenir déjà maintenant pour l'époque de Pânini, quoique tracé à grands traits seulement (1). En effet le mauvais état du texte fait une importante difficulté sous ce rapport. Un petit nombre des Sûtras qui s'y trouvent sont déjà reconnus notoirement comme n'appartenant pas à Pânini : mais il s'y ajoute cette circonstance particulière, que, d'après les indications des scoliastes dans l'édition de Calcutta, un bon tiers de tous les Sûtras n'est nullement expliqué dans le Mahâbhâshya (2) ; or, on se demande, si ce fait n'a lieu que parce que le Sûtra en question est assez intelligible, ou s'il ne faut pas admettre ce cas çà et là, qu'il n'appartenait pas encore réellement au texte. Provisoirement il n'y aucune vraisemblance pour la critique, et conséquemment aucune force de preuve pour l'époque de Pânini dans ce qu'on nomme les Ganas, c'est-à-dire séries de mots, qui suivent une seule et même règle, et dont toujours le premier seulement est cité dans le texte lui-même : naturellement ces séries doivent avoir été composées par Pânini, mais il est très-douteux, et en

(1) v. Ind. Stud. I, 141-57.

(2) Pour quelques-uns on fait observer qu'ils ne sont pas expliqués ici, ou qu'ils ne le sont pas à part. La connaissance du Mahâbhâshya lui-même pourra seule nous donner un éclaircissement satisfaisant sur cette circonstance.

partie presque impossible de dire, si ce sont celles qui existent : de plus, comme on le sait, celles que le Mahâbhâshya cite isolément ne prouvent rigoureusement que pour le temps de cet ouvrage lui-même (1). Un autre avertissement est encore ici nécessaire, qui certainement par lui-même devrait être superflu, mais par malheur ne l'est pas, comme le montre l'expérience, c'est qu'il faut se garder d'attribuer force de preuve pour l'époque de Pânini lui-même à des exemples et à des mots, qui se trouvent dans les scolies de l'édition de Calcutta composées seulement il y a environ 50 ans : assurément ces exemples remontent ordinairement au Mahâbhâshya; mais on peut d'une part, tant que cela n'est pas réellement démontré, l'admettre sans restriction, d'autre part ces exemples, s'ils se présentent réellement comme empruntés au Mahâbhâshya, ne prouvent cependant que pour l'époque de ce dernier ouvrage lui-même, mais non pour celle de Pânini.

Outre le système de Pânini, il s'est formé encore avec le temps plusieurs autres systèmes grammaticaux, qui ont leur terminologie propre, comme du reste la littérature grammaticale a acquis surtout une richesse et un développement très-considérables. De plus le Tandjur tibétain renferme un assez grand nombre d'écrits grammaticaux et ce sont pour la plupart ceux qui ont été perdus dans l'Inde elle-même.

(1) v. Ind. Stud. I, 142. 143. 151.

Quant à la lexicographie, la seconde partie de la science du langage, nous en avons indiqué les commencements dans les Nighantus, recueils synonymiques, etc. pour l'explication des textes védiques; toutefois ils étaient tout pratiques et se bornaient simplement aux Védas, tandis que le besoin de réunir des matériaux pour un lexique sanscrit est plutôt un besoin scientifique, et aussi ce n'est que beaucoup plus tard qu'il s'est éveillé. Encore ici les premiers essais en ce genre sont perdus pour nous ; l'ouvrage d'Amarasinha, le premier de cette sorte que nous possédions, s'appuie expressément dans son introduction sur d'autres Tantras, dont il doit être lui-même composé : ses commentateurs nomment aussi directement comme pareils Tantras le Trikânda, l'Utpalinî et les ouvrages de Rabhasa, de Kâtyâyana, de Vyâdi (1) et de Vararutchi, les deux derniers comme sources pour le genre des mots.

Il s'agit de déterminer l'âge d'Amarasinha, question, qui d'abord coïncide entièrement avec celle qui a déjà été traitée au sujet de l'époque de Kâlidâsa, puisqu'Amara, comme on le sait, est cité par la tradition, ainsi que Kâlidâsa, parmi les neuf perles de la cour de ce Vikrama, que la tradition indienne considère comme identique au roi Bhoja (1050 ap. J.-C.), mais que la critique européenne a placé 56 ans av. J.-C., parce que une ère qui porte ce nom commence avec cette année.

(1) Un Vyâli est déjà cité dans le Rikprâtiçâkhyam.

Nous avons démontré combien cette dernière supposition est nulle au sujet de Kâlidâsa; mais nous ne voulons pas soutenir la tradition indienne plus ici que là. Avec cette dernière se trouve particulièrement en complète contradiction une inscription trouvée dans un temple à Buddhagaya, qui a pour date 1005 de l'ère Vikramâdiya (conséq. 949 ap. J.-C), et dans laquelle Amaradeva est nommé comme un des neuf joyaux de la cour de Vikrama et le fondateur du temple en question. La critique européenne avait en particulier fait usage de cette inscription pour défendre son opinion : toutefois d'après les recherches d'Holtzmann (loc. cit. p. 26-32), il n'est pas invraisemblable, qu'elle ait été placée à la *même* époque, à laquelle le lexique d'Amarasinha a été écrit, en ce que dans tous les deux est exprimée la même croyance, une union entre le Buddhisme et le culte de Vishnu, croyance qui ne pouvait pas durer fort longtemps, puisqu'elle s'appuie sur l'union de systèmes opposés : en aucun cas du moins l'inscription et le lexique ne peuvent être séparés par mille ans, ceci est tout à fait impossible. Par malheur du reste cette inscription ne nous est point connue dans le texte, et elle ne nous a été conservée que dans la traduction anglaise, que Ch. Wilkins en a faite en 1785 (à une époque, où il ne devait guère être bien exercé en sanscrit!) : mais le texte, ainsi que la pierre en question elle même, est perdu.

Ce qui prouve que le lexique en tout cas est d'une date de beaucoup postérieure à celle que lui assigne

l'opinion habituelle, qui le place au Ier siècle av. J.-C., ce sont des données suffisantes que renferme son contenu. En effet d'abord les signes du zodiaque y sont mentionnés et leur origine grecque est hors de toute contestation, et comme chez les Grecs eux-mêmes, d'après les recherches de Letronne, la composition définitive du zodiaque n'a eu lieu que dans le Ier siècle ap. J.-C., il n'a pu naturellement être connu des Indiens que un ou plusieurs siècles plus tard. De plus dans l'Amarakosha il y a l'énumération des mansions lunaires dans leur ordre *nouveau*, qui n'a été fixé que par suite des progrès que l'influence grecque a fait faire à l'astronomie indienne, à une époque incertaine, mais qui remonte difficilement au delà de 400 ap. J.-C. Enfin on y trouve mentionné le mot dînâra, (1) qui comme Prinsep l'a démontré, vient du latin denarius (Lass. II, 261. 348). Il faut peut-être citer encore ici l'emploi du mot Tantra pour signifier Manuel, puisqu'il n'appartient qu'à une période déterminée, et probablement au Ve-VIe siècle, en ce que les Indiens qui ont émigré à Java l'ont emporté avec eux dans ce sens. — Tout cela naturellement ne nous donne pas de date précise. Si ce que Reinaud avance, mém. sur l'Inde p. 114, était exact, à savoir qu'il a existé une traduction chinoise « rédigée au VIe siècle », nous aurions déjà un assez bon

(1) Il se rencontre aussi dans le Pantchatantra, dans une légende due aux buddhistes. — Je fais remarquer ici en passant, que le mot dramma, c'est-à-dire δραχμη se trouve encore au XIIe siècle dans Bhâskara aussi bien que dans les inscriptions.

point d'appui. Cependant d'une part St-Julien ne s'exprime pas, à ce qu'il semble, tout à fait d'une manière aussi précise sur le passage cité par Reinaud comme source ; il parle en effet de la « traduction chinoise de l'Amarakocha, qui paraît avoir été publiée.... (1)» ; d'autre part, nous ne connaissons pas les raisons positives qu'il présente à l'appui de son opinion, pour pouvoir les examiner nous mêmes. Aucune date n'est connue de la traduction tibétaine de l'ouvrage dans le Tandjur. Or ce qui montre combien il est difficile de se prononcer dans un sens quelconque, c'est l'exemple d'un des plus célèbres indianistes de notre époque, à savoir H. H. Wilson : tandis que dans la préface de la première édition de son lexique sanscrit (1819) il penche plutôt vers l'opinion, que Amara Sinha a vécu au v[e] siècle ap. J.-C., tandis que plus tard dans la seconde édition de cet ouvrage (1832) à l'article Vararutchi, il place les neuf perles directement à la cour de Bhoja (conséq. 1050 ap. J.-C.), tout au contraire dans la préface de la traduction du Vishnupurana (1840) p. VI, il fait vivre Amara Sinha « in the century prior to Christianity ! » — Tous les autres lexiques, que nous possédons, outre l'Amarakosha, appartiennent au xi[e], xii[e] siècle, et aux siècles suivants; ce fait, abstraction

(1) Mais le sens de paraître est douteux : il peut aussi bien signifier « scheinen » que « offenbar sein » (according to all evidente), ce dernier comme le latin apparere, l'anglais appear, comme il est né probablement lui-même de apparescere.

faite de toutes les raisons indiquées déjà, nous amène nécessairement à la conclusion qui s'est présentée pour le drame, à savoir, que l'**Amarakosha**, en ne se distinguant pas spécifiquement dans sa manière de ces autres ouvrages, ne peut pas non plus en être séparé par un grand intervalle de temps (**Holtzmann** loc. cit. p. 26).

A côté des lexiques, il faut encore nommer une classe d'ouvrages de ce genre toute particulière aux Indiens, à savoir les listes de racines, nommées **Dhâtupârâyanas**, **Dhâtupâthas**: (1) toutefois ils se rapportent plutôt à la grammaire : ils sont écrits en partie en prose, en partie en **Çlokas**, circonstance qui se retrouve aussi dans tous les lexiques, et qui a naturellement maintenu une grande certitude dans le texte, en ce que l'entrelacement des différents vers rendait des interpolations presque absolument impossibles (2).

Enfin comme troisième phase du développement de la science du langage, nous avons à examiner la **métrique**, la **poétique** et la **rhétorique**.

Nous avons déjà vu les commencements de la métrique dans le **Véda** (v. p. 82). Car enfin le manuel attribué à **Pingala** paraît être un appendice au **Véda** lui-même, quelque peu fondée que soit cette prétention, en ce que, de tous les mètres, il mentionne ceux qui sont les plus

(1) Sur cette littérature v. la préface de l'excellent ouvrage de Westergaard : Radices Linguæ sanscritæ, Bonn, 1841.
(2) v. Holtzmann, loc. cit. p. 17.

perfectionnés, usités seulement dans les temps modernes (v. p. 132) : si la tradition le regarde comme identique à Patanjali, l'auteur du Mahâbhâshya et du Yogaçâstra, elle peut en prendre sur elle la responsabilité, pour nous il n'y a là aucune raison qui nous oblige à l'accepter. De plus les autres écrits métriques qui existent sont tous modernes, ils ont supplanté les plus anciens, et ce fait se produit au même degré pour les ouvrages sur la poétique et la rhétorique. De l'Alamkâraçâstram de Bharata, qui est souvent cité comme la principale autorité en ce genre, il semble ne rester que ce petit nombre de citations, quoique, au dire d'un commentaire (1), il ne soit lui même qu'un extrait de l'Agnipurâna. Quand A. W. de Schlegel, dans ses réflexions sur l'étude des langues Asiat. p. 111, dit qu'il y a à Paris un manuscrit du Sâhityadarpana, autre ouvrage capital sur cette matière, qui, d'après lui, date çake 949, c'est-à-dire 1027 ans ap. J.-C., ce qui naturellement serait de la plus haute importance surtout pour l'âge des ouvrages qui y sont cités, je suis déjà à priori convaincu, que cette donnée repose sur une erreur, soit sur un malentendu : les plus anciens manuscrits, que j'aie eu occasion de connaître, n'ont pas, comme je l'ai déjà mentionné (v. p. 296) même 500 années de date, il serait difficile d'en trouver qui soient plus anciens. — Du reste la poétique et la rhétorique ont fourni une libre carrière à l'esprit indien

(1) v. mon catal. des mss. sanscrits de la Bibl. de Berlin, p. 227.

si riche en distinctions délicates, et il y a déployé toute sa force, souvent d'une manière subtile et minutieuse.

Comme seconde partie de la littérature sanscrite scientifique, nous citerons la philosophie.

Je place ici cette science après celle du langage, non pas que je la regarde comme ayant commencé plus tard, mais parce que les textes des systèmes philosophiques, que nous possédons, me semblent plus récents que le texte de la grammaire, le Sûtram de Pânini, en ce que l'existence d'Upanishads y semble en partie être supposée, lesquelles dans leur état actuel appartiennent évidemment à une époque relativement très-moderne.

Les commencements de la spéculation philosophique remontent, comme nous l'avons déjà vu plusieurs fois (v. en particulier p. 86), à une très-haute antiquité. Déjà dans la Samhitâ du Rik et certainement dans ses parties les plus récentes, nous avons trouvé des hymnes, qui annoncent un haut degré de réflexion : c'est particulièrement ici, comme chez tous les autres peuples, la question de l'origine du monde, qui a été la première occasion des observations philosophiques. La merveille de l'existence, de l'être et de la vie s'imposait immédiatement à l'âme, et par conséquent aussi la question de savoir comment cette énigme peut se résoudre, quel en est le principe. L'idée qui se présente le plus naturellement, et par là en effet s'offre comme la première, est celle d'une matière éternelle, un chaos, dans lequel pénètre peu à peu l'ordre et la lumière, soit — et ce sont deux points

de vue, dont chacun a sa raison intrinsèque, et qui ont dû conséquemment se combattre déjà de bonne heure — par la vertu d'une puissance de développement propre et intérieure, soit par une impulsion extérieure, ce qui suppose naturellement par ce fait même un principe, un être, se tenant en dehors de ce chaos. Si une fois on est arrivé là, on n'est pas loin de considérer cet être donnant l'impulsion comme plus grand et plus élevé que la matière primitive et confuse elle-même, et par les progrès de la spéculation cette matière primitive descendra peu à peu à une place de plus en plus secondaire, jusqu'à ce qu'enfin son existence paraisse dépendre de la volonté de cet être, et que de là naisse l'idée de la création. Nous pouvons en effet suivre cette gradation successive dans les textes védiques avec assez de certitude: dans les endroits plus anciens il est encore dit partout, que les mondes n'ont été à l'aide des mètres (par là on s'explique l'harmonie de l'univers) que fixés, stabhita, skabhita; (1) ce n'est que dans la suite que s'est déve-

(1) Il est intéressant de constater que le mot allemand « schaffen » remonte à la racine stabh, skabh, fixer, par conséquent il n'a pas originairement le sens, dans lequel on l'emploie : l'idée de « fixer » les mondes peut ainsi peut-être appartenir déjà à l'époque où les Germains et les Indiens habitaient encore ensemble : ou ce même usage du mot se serait-il développé d'une manière indépendante chez les deux peuples? l'abîme béant « Gähnende » du chaos, gahanam gambhiram, ginunga gap, pourrait aussi se rapporter à une idée primitive analogue?

loppée l'idée d'un Sarjanam, émission, création de ces mondes, et avec le temps on se forme de l'être créateur une idée de plus en plus transcendante et surnaturelle, de sorte que, comme intermédiaires entre lui et la réalité, des Démiurges sont nécessaires; en les classifiant et les formant en systèmes, la spéculation cherche à obtenir la clarté, mais naturellement ne produit qu'une confusion de plus en plus grande. Nous avons ainsi trois opinions différentes sur l'origine du monde, à savoir son développement, sa fixation, et sa création. Les deux premières s'accordent, en ce que la doctrine du développement a aussi besoin d'un être qui fixe le monde, mais elles sont aussi assez séparées par ce point, à savoir que cet être dans la première est regardé comme le premier produit de la force expansive de la matière primitive, dans la seconde au contraire comme un être existant par lui-même en dehors de cette matière. La doctrine de la création remonte en grande partie à un désir du créateur, de ne plus être seul, désir suivi immédiatement de l'émanation, soit que de lui sorte d'abord un être féminin, auquel il s'unit pour achever la création par une opération génératrice, (1) soit que de lui émane d'abord le souffle vital, qui produit le reste, soit aussi que l'expression du désir lui-même implique déjà la création, et qu'ainsi la vâtch, le langage, en semble être la source immédiate, ou enfin de mainte

(1) Conséq. par un inceste : à cela se rapporte la tradition, qui se trouve dans Mégasthène, de l'inceste d'Hercule avec sa fille.

autre manière. L'idée, que le monde n'est qu'une illusion, n'appartient qu'à la formation la plus moderne de cette théorie de l'émanation. — On ne peut encore provisoirement essayer de donner un aperçu du développement successif de ces trois opinions différentes en systèmes philosophiques complets ; il faut d'abord pour cela étudier à fond les Brâhmanas et les Upanishads. Alors seulement se décidera aussi la question de savoir, si on peut établir d'une manière quelconque que le commencement de la philosophie grecque se rattache à la philosophie indienne, surtout par rapport aux cinq éléments, (1) ce qui en tout cas est provisoirement incertain (2). J'ai déjà présenté antérieurement (p. 91) en général les raisons d'après lesquelles il faut conclure à un âge relativement moderne pour les textes connus (sûtras) des systèmes philosophiques indiens. Par malheur nous ne les avons pas encore eux-mêmes (3), et, pour ce qui suit, je me guide surtout d'après les traités de Colebrooke sur ce sujet.

Comme le plus ancien système philosophique se présente la doctrine Sânkhya, qui établit une matière primitive comme base du monde, d'où celui-ci, selon

(1) Et par rapport à la doctrine de la métempsycose.

(2) v. M. Müller dans la Z. d. M. G. VI, 18 sq.

(3) Il n'y en a que deux déjà édités dans l'Inde : mais je ne suis point encore parvenu à voir aucun exemplaire de l'édition du Vedântasûtram avec le comment. de Çankara : je connais seulement l'édition du Nyâyasûtram. Dans ce moment ces textes sont publiés ensemble dans l'Inde avec une traduction anglaise par le Dr Ballentyne.

ce système, s'est successivement développé. Le mot Sânkhya lui-même ne se rencontre que dans les Upanishads plus modernes (1), tandis que, dans les Upanishads plus anciennes et dans les Brâhmanas, les doctrines, qui plus tard appartiennent au système Sânkhya, forment encore un mélange confus de doctrines contraires, et sont citées avec elles sous les mêmes noms Mîmânsâ (r. man, spéculation), Adeça (doctrine), Upanishad (séance) etc. Ce qui me détermine surtout à regarder la doctrine Sânkhya comme le plus ancien des systèmes existants, ce sont les noms qui sont cités comme ses principaux représentants : Kapila, Pantchaçikha et Asuri. Quant au dernier de ces trois noms, il est surtout souvent cité dans le Çatapatha-Brâhmana comme celui d'une autorité importante pour le rituel du sacrifice etc., de même aussi dans ses listes de maîtres (soit comme disciple de Yâjnavalkya, et comme postérieur à Yâska seulement d'une ou de quelques générations). De plus il est difficile que Kapila n'ait pas de rapport avec Kâpya Patantchala, que nous trouvons nommé dans le Yâjnavalkîyakânda du Vrihad-Aranyaka comme un représentant zélé de la

(1) Du Taittirîya et de l'Atharva, comme dans le 14e livre de la Nirukti, soit aussi dans la Bhagavadgîtâ; dans sa signification le mot est assez obscur et a peu de sens : son emploi pourrait-il avoir été influencé en quelque sorte par le voisinage de la doctrine Çâkya ou l'avoir pour fondement? ou bien se rapporte-t-il exclusivement aux 25 principes?

science brahmanique : en outre Kapila, ce qui n'est rapporté d'aucun autre de ces prétendus auteurs de Sûtras, a obtenu plus tard la dignité divine elle-même, à laquelle nous le trouvons élevé, par exemple dans la Çvetâçvataropanishad (1). Mais c'est surtout la liaison étroite de sa doctrine avec le buddhisme, dont en outre les légendes le mentionnent toujours, ainsi que Pantchaçikha, comme ayant précédé de beaucoup Buddha, qui prouve que le système portant son nom peut passer pour le plus ancien. La question de l'époque approximative de Kapila est donc en un rapport étroit avec celle de l'origine du buddhisme en général, point sur lequel nous reviendrons plus loin dans l'aperçu sur la littérature buddhique. Comme deux autres maîtres principaux de la doctrine Sânkhya proprement dite paraissent environ au VIe siècle de notre ère Içvarakrishna et Gaudapâda : le premier est même cité (d'après Colebrooke I, 103) *directement comme auteur des* Sânkhyasûtras *existants,* et le second en a consigné la doctrine dans plusieurs Upanishads.

Au système Sânkhya se rattache comme dévelop-

(1) Dans les invocations aux ancêtres, qui (v. plus haut p. 127) forment une partie du cérémonial habituel, Kapila, Asuri, Pantchaçikha (et avec eux un Vodha ou Bodha) occupent toujours à l'époque plus récente une place très-honorable, tandis qu'il est plus rarement question des autres auteurs de Sûtras philosophiques, etc. : ceci prouve aussi qu'ils sont plus anciens que ces derniers.

pement plus étendu le système Yoga de Patanjali, que son nom désigne probablement comme descendant de ce Kâpya Patantchala dans le Vrihad Aranyaka. A côté de lui, soit avant lui, Yâjnavalkya, la principale autorité du Çatapatha-Brâhmana, est aussi regardé comme un des principaux fondateurs de la doctrine Yoga, seulement toutefois dans les écrits plus modernes (1). Patanjali est-il le même que l'auteur du Mahâbhâshya, ce point reste provisoirement douteux. Le mot Yoga, dans le sens « d'union avec l'Être-Suprême, d'absorption en lui, par la force de la méditation, » ne se trouve que dans les dernières Upanishads, particulièrement dans le dixième livre du Taitt. Arany. et dans le Kâthakop., où la doctrine en question elle-même est aussi présentée : d'après ces livres, elle se fonde, à ce qu'il paraît, essentiellement sur un dualisme, conséquemment sur la théorie de la « fixation », de cette sorte toutefois que, dans la Kâthakop. du moins, le Purusha, esprit primodial, est déjà placé *avant* l'Avyaktam, matière primitive, de l'union desquels résulte ensuite le mahân âtmâ, l'esprit de vie. L'union avec la

(1) Surtout dans le 12e livre du Mahâbhârata, où il est avec Janaka tout particulièrement représenté comme maître buddhiste, dont le principal signe distinctif extérieur était, comme on le sait, le kâshâyadhâranam maundyam (MBh. XII, 11888. 566). Il ressort du moins du Yâjnavalkîyakânda, qu'ils avaient tous deux prêté un grand appui aux prêtres mendiants, ceci se montre aussi clairement dans les Atharvopanishads. (v. p. 275).

doctrine Sânkhya est du reste encore dans le détail assez obscure, quelque assurée qu'elle soit extérieurement par la constante citation des termes Sânkhya-Yoga réunis, qui se rencontrent le plus souvent comme mot composé. Les deux doctrines paraissent surtout avoir favorisé un mélange de leur Purusha, Içvara, avec les principaux dieux de la religion populaire, Rudra et Krishna, comme on peut le conclure de la Çvetâçvataropanishad, de la Bhagavadgîtâ et de beaucoup d'endroits du douzième livre du Mahâbhârata (1). Un côté tout particulier de la doctrine Yoga, et qui se développe dans la suite de plus en plus exclusivement, ce sont les pratiques Yogas, c'est-à-dire les moyens extérieurs, les expiations, les mortifications etc., par lesquelles on s'efforce de parvenir à cette absorption dans la divinité la plus élevée. Dans les récits épiques, cette partie de la doctrine se présente déjà dans toute sa force, mais particulièrement dans les Atharvopanishads. De plus Pânini enseigne déjà la formation du mot yogin.

L'époque la plus florissante du Sânkhyayoga tombe probablement dans les premiers siècles ap. J.-C., puisque son influence sur le développement des doctrines gnostiques dans l'Asie occidentale ne peut se méconnaître : c'est par là déjà et plus tard aussi directement qu'il a

(1) Ainsi surtout pour les doctrines Bhâgavata, Pântcharâtra, Pâçupata.

encore influé d'une manière importante sur la formation du Çûfisme (1) : Albîrûnî au commencement du XI[e] siècle a traduit l'ouvrage de Patanjali en arabe, et de même aussi le Sankhyasûtram, à ce qu'il paraît (2) : (toutefois les renseignements sur le contenu de ces ouvrages s'accordent mal avec le texte sanscrit).

Postérieurement à la doctrine Sânkhya, la doctrine des deux Mîmânsâs paraît avoir été amenée à sa forme systématique actuelle, et la Pûrvamîmânsâ de son côté avant l'Uttaramîmânsâ, comme l'indiquent déjà leurs noms respectifs. Les deux Mîmânsâs ont essentiellement pour but de mettre en accord et en harmonie les doctrines exposées dans les Brâhmanas, révélation sacrée, de déterminer leur véritable sens, et les préceptes sur les œuvres à accomplir forment le sujet de la Pûrvamîmânsâ, qui pour cela se nomme encore Karmamîmânsâ; au contraire les doctrines sur l'existence du principe créateur et son rapport avec le monde forment l'objet de l'Uttaramîmânsâ, qui est encore nommée pour cela Brahmamîmânsâ, Çârîrakamîmânsâ (doctrine de l'incarnation), soit aussi Vedânta (but du Véda). L'expression Mîmânsâ ne signifie primitivement que spéculation ; elle se rencontre souvent sous ce rapport dans les Brâhmanas, et ce n'est que plus tard qu'elle

(1) v. Gildemeister script. Arab. de reb. Ind. p. 112 sq.

(3) v. Reinaud dans le Journ. Asiat. août, 1844, p. 121-24. H. M. Elliot. bibl. index to the hist. of Muhammedan India, I, 100.

est devenue terme technique : ce dernier fait a lieu aussi pour Vedânta, mot qui du reste ne se rencontre que dans les Upanishads postérieures, dans le dixième livre du Taittirîya-Aranyaka, et dans la Kâthakopanishad, la Mundakopanishad, etc.

Le Karmamîmânsâsûtram est attribué à Jaimini, qui est nommé dans les Purânas comme le révélateur du Sâmavéda, mais dans la littérature védique nous cherchons en vain un point d'appui pour expliquer son nom (1). Toutefois parmi les maîtres qui sont cités dans ce Sûtram, Atreya, Bâdari, Bâdarâyana, Lâbukâyana (?), Ai*ti*çâyana, on peut prouver que le premier du moins se trouve dans le Taitt. Prâtiçâkhya et le second dans le Çrautasûtra de Kâtyâyana : nous rencontrons déjà la famille des Ait*a*çâyanas dans le Kaushîtaki-Brâhmana (2). Bâdarâyana est le nom de l'auteur du Brahmamîmânsâsûtram : mais de ce qu'il est mentionné ici, il ne s'ensuit nullement que son Sûtram soit plus ancien que le Sûtram de Jaimini; en effet d'une part le mot pourrait en tout cas comme

(1) A l'exception de deux passages, probablement interpolés, dans les Grhyasûtras du Rik (v. p. 128). — De plus dans le Ganapâtha de Pânini, que l'on ne peut employer provisoirement que négativement, et même avec toute la précaution convenable, il ne se trouve rien à ce sujet : comme le mot est formé *irrégulièrement* (de jeman on devrait attendre jalmani), il semble qu'on peut attacher quelque importance à cette circonstance.

(2) XXX, 5 : et elle y est désignée comme le rebut de la famille Bhrigu, pâpishthâ bhrigûnâm.

patronymique désigner encore plusieurs personnes, d'autre part au contraire nous trouvons Jaimini cité de son côté dans le Sûtram de la Brahmamîmânsâ : de là, ainsi que de cette circonstance, que dans les deux Sûtras leurs auteurs respectifs eux-mêmes sont cités plusieurs fois, la seule chose qui ressorte d'une manière certaine, c'est qu'ils n'ont pas été composés par eux-mêmes, mais seulement par leurs écoles respectives (1). Du reste le nom de Bâdarâyana ne se montre nullement « dans Pânini, » comme on l'a avancé récemment par erreur (2); mais seulement dans le ganapathâ, commentaire de l'ouvrage de Pânini, autorité provisoirement assez incertaine. Comme principaux commentateurs des Jaiminisûtras on nomme Çabarasvâmin, et après lui Kumârilabhatta, et ce dernier a, dit-on, vécu encore avant Çankara (3).

Le Brahmasûtram (4) appartient, comme nous venons de le voir, à Bâdarâyana. L'opinion, que la création n'est qu'une illusion, et que le Brahman suprême est seul le réel, mais sans existence personnelle

(1) v. Colebr. I, 102. 103. et plus haut (p. 117).

(2) M. Müller dans ses articles, excellents d'ailleurs, pour la connaissance de la philos. indienne. Z. der D. M. G. VI, 9.

(3) v. Colebr. I, 298 : toutefois le titre assez moderne bhatta, fait naître au contraire quelque doute : il ne lui appartient peut-être pas originairement?

(4) Ce nom lui-même se trouve dans la Bhagavadgîtâ, XIII, 4; il peut toutefois y être pris comme nom appellatif et point comme nom propre.

quelconque, et seulement trônant dans un infini absolu, fait le fond de ce système; on y cherche à démontrer que cette idée est le terme final du Véda lui-même, en ce que tous les passages du Véda sont mis en harmonie avec ce panthéisme monothéiste, et que les différentes conceptions des Sânkhyas (athées), des Yogas (théistes), Nyâyas (déistes) etc., sont démontrées nulles et rejetées. Déjà de ce rapport avec les autres systèmes semble ressortir la postériorité du Brahmasûtra : toutefois nous ne savons pas encore d'une manière certaine, si la polémique s'y dirige réellement déjà contre les formes existantes de ces systèmes, ou seulement contre les opinions, où ils ont pris leur source. Du moins les noms des maîtres, qui sont nommés dans le Brahmasûtra, se retrouvent en grande partie dans les Çrautasûtras, ainsi Açmarathya dans Açvalâyana (1), de plus Bâdari, Kârshnâjini et Kâçakristni dans Kâtyâyana, enfin Atreya dans le Taitt. Prâtiçâkhya. Le

(1) Nous avons déjà vu (p. 123) que l'Açmarathah kalpah est cité par le scoliaste de Pânini comme exemple des nouveaux kalpas en rapport avec les anciens, soit considéré comme du même temps que Pânini : si le scoliaste a emprunté, comme il est vraisemblable, cet exemple au Mahâbhâshya, ce renseignement a de l'importance. — Je mentionne en passant que Açmarathya est compris dans le g. garga, Audulomi dans le g. bâhu, Krishnâjini dans le g. tika et le g. upaka, dans ce dernier aussi Kâçakristna : mais l'autorité du Ganapâtha est, il est vrai, tout à fait incertaine, et elle ne prouve rien pour l'époque de Pânini.

nom d'Audulomi appartient au Brahmasûtram seul. J'ai déjà parlé de la mention de Jaimini et de Bâdarâyana eux-mêmes. — Windischmann dans son excellent Çankara (Bonn 1832) a du reste essayé de fixer directement d'une manière certaine l'âge du Brahmasûtram. En effet Bâdarâyana porte aussi le surnom de Vyâsa, c'est pourquoi le Brahmasûtram est encore appelé directement Vyâsasûtram. Or nous trouvons dans le Çankaravijaya, biographie de Çankara, le célèbre commentateur du Vedânta, composée soi-disant par un de ses disciples (v. Windisch. loc. cit. p. 85. Colebr. I, 104), que Vyâsa était appelé le père de Çuka, lequel avait pour disciple Gaudapâda, le maître de Govindanâtha, comme celui-ci l'était de Çankara, de sorte que l'époque de ce Vyâsa pourrait être placée par conjecture environ 2-300 ans avant Çankara, soit conséquemment 500-400 ans ap. J.-C. Ce problème, il est vrai, doit provisoirement rester encore sans solution (1), en tant qu'il

(1) Çankara, dans son comm. du Brahmasûtra III, 3, 32, mentionne qu'Apântaratamas a vécu comme Krishna-Dvaipâyana à l'époque du passage du Kaliyuga dans le Dvâparayuga : de ce qu'il ne dit pas aussi expressément, que c'est Vyâsa Bâdarâyana, auteur du Brahmasûtra, Windischmann conclut, sans doute avec raison, qu'à ses yeux les deux personnes étaient distinctes. Dans le Mahâbhârata XII, 12158 sq. au contraire, Çuka est cité expressément comme fils de Krishna-Dvaipayana (Vyâsa-Pâraçarya) : l'épisode en question appartient cependant sans aucun doute aux interpolations postérieures (comme le prouve la mention des Tchînas et des Hûnas), Chinois et Huns.

est douteux, si ce Vyâsa doit être identifié avec Vyâsa Bâdarâyana, ce qui du reste me paraît très-vraisemblable.

Les Sûtras logiques de Kanâda et de Gotama semblent devoir être placés à une époque très-récente par rapport à leur réunion en système. Toutefois il n'est nullement dit par là, que les recherches logiques elles-mêmes soient modernes, puisqu'au contraire elles forment presque toujours le commencement des autres Sûtras, mais seulement on veut dire que la formation systématique de la logique en deux écoles philosophiques n'a eu lieu qu'à une époque relativement moderne. Du reste les deux écoles ne se bornent pas seulement à la logique, mais chacune d'elles renferme au contraire un système complet de philosophie, qui toutefois n'est construit que suivant les règles de la logique : les différences respectives ne sont encore jusqu'à présent que peu éclaircies. Dans les deux écoles, l'origine du monde est attribuée aux atomes, qui se réunissent par la volonté d'un être qui les fixe. — Faut-il rapporter le nom des Πραμναι, que Strabon représente comme des dialecticiens disputeurs, à pramâna, preuve, comme le veut Lassen, cela est douteux (v. plus haut p. 88). De plus le mot Tarka, doute, dans la Kâthakopanishad, doit d'après l'ensemble se rapporter bien plutôt aux doctrines Sânkhya, et ne pas être compris dans le sens usité plus tard de logique. De plus dans Manu (v. Lassen I, 835) tarkin

désigne encore d'après l'explication traditionnelle un savant versé dans la logique Mîmânsâ. Cependant Manu connaît déjà la logique comme une science particulière, de même que les trois preuves principales, qu'elle enseigne, bien que pas encore sous les noms usités plus tard. D'après les recherches les plus récentes sur ce point (1), « le mot Naiyâyika et Kevalanaiyâyika (Pân. II, 1, 49) indique le système Nyâya comme antérieur à Pânini » : mais ces mots ne se trouvent nullement dans le texte de Pânini (qui n'a que le mot Kevala!), mais dans son scoliaste (2). — Le système de Kanâda porte le nom de Vaiçeshikasûtram, parce que ses sectateurs font valoir pour soutenir la doctrine des atomes la catégorie de Viçesha (de la différence) : le système de Gotama au contraire se nomme par excellence Nyâyasûtram. Quel est le plus ancien de ces deux systèmes? c'est ce qui est encore incertain. Cette circonstance, que les doctrines de la Vaiçeshika sont souvent l'objet de réfutations dans le Védântasûtram, tandis que la doctrine de Gotama n'est mentionnée ni dans le texte ni dans ses commentaires, comme le fait remarquer Colebrooke (I, 352), prouve à priori un âge plus reculé pour le premie rouvrage : mais le Vedântasûtram connaissait-il déjà ces doctrines comme « doctrines de

(1) De M. Müller, loc. cit. p. 9.
(2) Ceci est un des cas dont j'ai parlé plus haut (p. 345).

Kanâda » dans le système de ce dernier, comme on l'a supposé récemment (1), c'est une chose qui aurait encore besoin d'être étudiée. — Du reste les deux systèmes sont maintenant, et déjà depuis longtemps, le plus en faveur, comme d'ailleurs par les écrits philosophiques contenus dans le Tandjur tibétain, les écrits logiques, à ce qu'il semble, sont le plus richement représentés.

Outre ces six systèmes qui ont été universellement adoptés, et sont en général considérés comme orthodoxes, quelque peu de droit qu'ait à ce titre la doctrine Sânkhya par exemple, il y a encore des opinions hétérodoxes souvent mentionnées, telles que celles de Tchârvâka, de Laukâyatika, de Bârshapatya : de la dernière école il doit aussi être né un système complet, le Bârshaspatya-sûtram ; mais il ne nous est rien resté de tout cela que des citations accidentelles dans les commentaires des systèmes orthodoxes, où on les cite pour les réfuter.

Quant à la troisième branche de la littérature scientifique, l'astronomie et les sciences auxiliaires, nous avons vu plus haut qu'elle a reçu déjà dans l'époque védique une assez grande culture, ainsi que nous la trouvons citée aussi expressément dans Strabon comme une occupation favorite des Brahmanes (v. p. 91-92). Nous avons également déjà fait remarquer que cette astronomie était encore dans son enfance, puisque l'observation

(1) M. Müller, loc. cit. p. 9, « tandis qu'on y parle souvent des doctrines de Kanâda. »

des étoiles se bornait encore à un petit nombre d'étoiles fixes, en particulier aux vingt-sept ou vingt-huit mansions lunaires, et aux différentes phases de la lune. La circonstance que l'année védique est une année solaire de 360 jours, et non une année lunaire, prouve certainement une observation et une supputation assez exactes du cours du soleil ; quant à cette supputation, même d'après ce qui a été dit, il est difficile d'admettre qu'elle a dû être dirigée d'après les phénomènes du firmament pendant la nuit ; mais on peut croire qu'elle a été plutôt calculée d'après les phénomènes de la longueur ou de la brièveté du jour, etc. Le développement d'un cycle quinquennal avec un mois intercalaire doit avoir eu lieu d'assez bonne heure ; ce dernier est déjà mentionné dans la Riksamhitâ : au contraire le développement de l'idée des quatre périodes du monde, dont l'origine du reste, provenant de l'observation des phases lunaires peut être extrêmement ancienne, n'appartient qu'à la fin de l'époque védique, et Mégasthène a trouvé le système Yuga complètement développé. Il est sans doute difficile d'admettre que la division de la voie lunaire en vingt-sept soit vingt-huit mansions chez les Indiens, soit d'origine chinoise, comme Biot l'a avancé (Journ. des savants 1840. 1845. v. Lassen I, 742 sq.) : le contraire pourrait même aussi bien avoir lieu malgré les rapports des auteurs chinois, et cette idée avoir été introduite chez eux par le Buddhisme, dont les écrits conservent l'ordre ancien (en commençant par Krittikâ), exactement comme nous

le trouvons chez les Chinois. Mais ce qui est pour moi le plus vraisemblable, c'est que ces mansions lunaires sont d'origine chaldéenne, et qu'elles ont passé des Chaldéens aux Indiens comme aux Chinois : car les מַזָּלוֹת du livre des Rois et les מַזָּרוֹת de Job, que les exégètes de la bible rapportent à tort au zodiaque, sont les منازل « hôtelleries » arabes, et ici encore il sera difficile que Biot veuille supposer une origine chinoise. Les Indiens pourraient soit avoir apporté déjà avec eux la connaissance de ces mansions lunaires, soit ne les avoir reçues que par les relations commerciales des Phéniciens avec le Penjab. En tout cas elles sont très-anciennes chez les Indiens, et comme il est absolument impossible d'imaginer un rapport avec la Chine, à une époque où les Indiens peut-être ne connaissaient même pas encore les bouches du Gange, une influence chinoise est tout à fait inadmissible. Plusieurs de ces mansions lunaires sont déjà mentionnées dans la Riksamhitâ (et sous une forme de nom particulière), tels que l'Aghâh, c'est-à-dire Maghâh, et l'Arjunyah, c'est-à-dire Phâlgunyah (nom, sous lequel les connaît encore le Çatapatha Brâhmana), dans l'hymne nuptial Mandala X, 85, 13, de plus le Tishya Mandala V, 54, 13 (mais rapporté par Sâyana au soleil, v. aussi X, 64, 8). Nous en trouvons une énumération complète avec leurs régents pour la première fois dans la Taittirîya-Samhitâ, et une seconde énumération avec d'importantes différences dans les noms, attestant une époque plus récente, dans l'Atharva-Samhitâ et dans le Taittirîya-

Brâhmana, ainsi que pour le plus grand nombre de ces noms aussi dans Pânini : la dernière énumération contient pour la plupart les mêmes noms, sous lesquels elles se trouvent chez les astronomes de l'époque postérieure, et ce sont aussi ces noms plus modernes qui sont cités dans l'ouvrage appelé Jyotisham, le calendrier védique, (et de plus les signes du zodiaque!). On a jusqu'ici attribué en général à ce dernier opuscule une importance, à laquelle son contenu ne peut lui donner droit. Si ma supposition, que Lagadha, Lagata, dont cet ouvrage renferme les doctrines, est identique à Lât, qu'Albîrûnî nomme comme l'auteur de l'antique Sûryasiddhânta, se confirmait, il serait placé à peu près au ive–ve siècle de notre ère, et cet âge pourrait encore presque paraître trop reculé pour cet opuscule assez insignifiant, qui n'a gagné une certaine importance, que pour avoir été rangé dans le Véda (1).

La découverte des planètes fit faire un progrès décisif à la science astronomique. La plus ancienne mention se rencontre peut-être dans le Taittirîya-Aranyaka; toutefois c'est encore incertain et elles ne sont mentionnées dans aucun autre des écrits appartenant à la littérature védique. Le code de Manu non plus ne les connaît pas encore, tandis que le code de Yâjnavalkya — et

(1) C'est pour cela qu'il se rattache encore à l'antique série des mansions lunaires, comme le font *encore maintenant* les écrits relatifs aux Védas.

ceci est décisif pour la différence d'époque de ces deux ouvrages — recommande leur culte : dans les drames de Kâlidâsa, dans la Mritchhakatî et dans le Mahâbhârata, comme dans le Râmâyana, elles sont plusieurs fois mentionnées (1). Leurs noms sont particuliers et d'une origine tout indienne : trois d'entre elles sont désignées comme fils du soleil (Saturne), de la terre (Mars), et de la lune (Mercure), les deux autres comme les représentants des deux plus anciennes familles de Rishis, des Angiras (Jupiter), et des Bhrigus (Vénus) : ce dernier fait est en rapport avec cette circonstance, que les sectateurs de l'Atharvaveda, qui, comme on le sait, est mis en relation spéciale avec ces Angiras et ces Bhrigus, étaient justement ceux qui dirigeaient particulièrement à cette époque l'étude de l'astronomie et de l'astrologie (2). Outre ces noms, il y en a encore d'autres usités, ainsi Mars s'appelle le Rouge ; Vénus, le Blanc, le Brillant ; Saturne, le Lent-Marcheur ; le dernier de ces noms indiquant une observation réellement astronomique. A ces sept planètes (le soleil et la lune compris), les Indiens en ont encore ajouté deux, la Tête (Râhu) et la Queue (Ketu) du monstre, qui est regardé comme la cause des éclipses de lune et de soleil. Le nom de la pre-

(1) çukra Pân. IV, 2, 26, on pourrait rapporter ce mot à la planète çukra, mais on l'entend probablement mieux dans le sens de suc du soma.

(2) Aussi bhârgava signifie-t-il directement un astrologue. v. Daçakumâra, éd. Wils. p. 162, 11.

mière, Râhu, se trouve pour la première fois dans la Tckândogyopanishad (mais il y passe difficilement pour planète), le second au contraire seulement dans Yâjnavalkya. Toutefois ce nombre de neuf pour les planètes, si le passage du Taittirîya-Aranyaka cité plus haut s'y rapporte réellement, n'est pas d'une origine ancienne, puisqu'il n'y en a que sept nommées (sapta sûryâh). Le mot Graha « le Saisissant, » qui signifie « planète », est évidemment d'origine astrologique, comme c'était probablement surtout l'astrologie, qui était le foyer, vers lequel convergeaient toutes les recherches astronomiques, et d'où elles tiraient l'éclat et la vie, après que les besoins pratiques du culte étaient une fois et pour toujours satisfaits. Les Indiens ont-ils découvert les planètes par eux-mêmes ou cette connaissance leur est-elle venue du dehors, c'est ce qui ne peut encore être décidé : la particularité systématique de la nomenclature fait provisoirement pencher vers la première opinion.

Une existence spéciale ne commença pour l'astronomie indienne que par l'influence grecque, qui, sous ce rapport, prend une part bien plus considérable qu'on ne l'a supposé jusqu'ici, et par ce fait même il est montré que cette influence grecque s'est étendue à d'autres branches de la littérature, quoique nous ne puissions pas provisoirement l'indiquer directement ailleurs. Il est nécessaire de présenter ici quelques renseignements sur les rapports des Grecs avec les Indiens.

L'invasion d'Alexandre dans le Penjab fut suivie de l'é-

tablissement dans la Bactriane de royaumes grecs, dont l'empire dans le temps de leur éclat, bien que passager, s'est étendu sur le Penjab jusqu'à Guzzerate. En outre, les premiers Séleucides, aussi bien que les Ptolémées, entretenaient par de fréquentes ambassades (1) une relation directe avec la cour de Pâtaliputra, ce qui explique pourquoi on trouve mentionnés dans les inscriptions de Priyadarçin (v. p. 293) Antigone, Magas, Antiochus, Ptolémée, peut-être aussi Alexandre lui-même, comme prétendus vassaux du roi, ce qui naturellement n'est qu'une vaine jactance. Ce qui était surtout actif à la suite de ces ambassades, c'étaient les relations commerciales d'Alexandrie avec la côte occidentale, où Ujjayinî, Ὀζήνη, parvint par ce moyen à une haute prospérité. Philostrate, qui écrivait au IIe siècle ap. J.-C. une biographie d'Apollonius de Tyane, lequel parcourut l'Inde environ 50 ans ap. J.-C., en compagnie de son disciple Damis, biographie écrite surtout d'après les renseignements de ce Damis, y mentionne le grand respect, dont la littérature grecque jouissait chez les Brahmanes, et il ajoute qu'elle était cultivée par presque toutes les personnes d'un rang élevé (Reinaud, mém. sur l'Inde, p. 85. 87). Cette source, il est vrai, n'est pas très-pure, le renseignement peut être exagéré, mais il s'accorde avec

(1) Ainsi Mégasthène fut envoyé par Séleucus à Tchandragupta (qui mourut 291 av. J.-C.), de plus Dimaque par Antiochus, et Denys, probablement aussi Basilis, par Ptolémée II à Ἀμιτροχάτης, Amitraghâta, fils de Tchandragupta.

les données que nous avons à produire tout à l'heure, et qui ne peuvent s'expliquer que par la supposition d'un échange intellectuel très-actif. En effet, les astronomes indiens citent toujours les Yavanas comme leurs maîtres : est-ce déjà le cas pour Parâçara, qui est nommé comme l'astronome indien le plus ancien, c'est ce qui est encore incertain. D'après les citations, il calcule selon les mansions lunaires, et par là il paraît être indépendant. Mais il reste de Garga (1), qui passe après lui pour l'astronome le plus ancien de l'Inde, un vers souvent cité, dans lequel les Yavanas sont célébrés à cause de leurs connaissances astronomiques. La tradition épique présente ensuite Asura Maya comme l'astronome le plus ancien, et prétend que le dieu du soleil lui-même lui a communiqué la science des astres : j'ai déjà avancé ailleurs (Ind. stud. II, 243) la supposition, que cet Asura Maya est identique au Ptolémée des Grecs, en ce que le dernier nom devenait en Indien, comme nous le voyons par les inscriptions de Priyadarçin, Tura Maya, d'où cette forme de nom a pu se développer avec

(1) Le nom de Parâçara, comme celui de Garga, n'appartient qu'à la dernière phase de la littérature védique, aux Aranyakas et aux Sûtras : dans les ouvrages antérieurs aucun de ces deux noms n'est mentionné. La famille des Parâçaras a de nombreux représentants dans les membres les plus jeunes des vanças du Çatapatha-Brâhmana : il y a aussi un Garga et un Parâçara nommés dans l'Anukramani comme rishis de quelques hymnes du Rik, et de même un autre Parâçara dans Pânini comme auteur d'un bhixusûtra (v. p. 249. 300-301).

la plus grande facilité, et en ce que la tradition postérieure (de Jnânabhâskara, p. ex.) place Maya d'une manière décisive dans les contrées occidentales à Romakapura (1). Enfin, parmi ces cinq Siddhântas, nommés comme les plus anciens systèmes astronomiques, l'un, le Romakasiddhânta est déjà désigné par son nom comme étant d'origine grecque; pour un second, le Pauliçasiddhânta, nous avons le renseignement direct d'Albîrûnî (2), à savoir qu'il a été composé par Paulus Al Yûnânî, et peut-être l'ouvrage doit-il être considéré pour cela comme une traduction de l'εἰσαγωγη de Paul d'Alexandrie. — Des astronomes et des ouvrages nommés plus haut, Garga, Maya, Romakasiddhânta et Pauliçasiddhânta, nous ne connaissons jusqu'à présent

(1) v. mon catal. des mss. sanscrits de la Bibl. de Berlin, p. 288. — Par rapport au nom Romaka, je me permets ici une remarque en passant. Tandis que dans le MBh. XII, 10308, les Raumyas sont nés des romakûpas, pores des cheveux, de Vîrabhadra pour détruire le sacrifice de Daxa, leur nom à l'époque du Râmâyana, I, 55, 3, doit probablement avoir été encore inconnu, puisque dans une occasion semblable on y cite d'autres peuples comme nés des romakûpas; car enfin il eût été trop naturel d'employer ce nom de la même manière.

(2) Albîrûnî séjourna longtemps dans l'Inde où il accompagnait Mahmud de Ghasna; il y acquit une connaissance très exacte du sanscrit et de la littérature indienne, et nous a laissé sur ce sujet un récit très-précieux, écrit en 1031. Reinaud a donné des extraits de cet ouvrage si important dans le Journ. Asiat. 1844, et dans le mém. sur l'Inde 1849 : le texte promis depuis 1843 et très-impatiemment attendu n'a malheureusement pas encore paru.

que quelques citations ou de simples mentions; de là en tout cas il pourrait encore s'élever un doute, à savoir s'il faut réellement admettre ici une influence grecque, quoique par exemple le renseignement, à savoir que Puliça, en opposition avec Aryabhatta, commençait le jour à minuit, soit déjà assez décisif pour prouver son origine occidentale. Mais tout doute s'évanouit, quand on voit le grand nombre de mots grecs que Varâhamihira, placé à l'époque d'Albîrûnî par les astronomes indiens, et encore de nos jours (1), 504 ans ap. J.-C., emploie dans ses écrits, et d'une manière qui prouve clairement que ces mots étaient usités depuis longtemps. Un de ses ouvrages même, l'Horâçâstram a un nom grec (de ὥρη) : d'abord il y cite les noms grecs des figures du zodiaque et des planètes non-seulement en entier (2), mais il emploie même quelques-uns de ces derniers (à savoir Ara, Asphujit et Kona) directement avec les noms indiens,

(1) Coleb. II, 461.

(2) Ce sont les suivants : Kriya κριος, Tâvuri ταυρος, Jituma διδυμος, Kulîra κολουρος (?), Leya λεων, Pâthona παρθενος, Jûka ζυγον, Kaurpya σκορπιος, Tauxika τοξοτης, Akokera αἰγοκερως, Hridroga ὑδροχοος, Ittham ἰχθυς ; de plus : Heli Ἥλιος, Himna Ἑρμης, Ara Ἀρης, Kona Κρονος, Jyau Ζευς, Asphujit Ἀφροδιτη. Ces noms ont été déjà indiqués depuis 1827 par C. M. Whish dans la première partie des transactions of Litterary society of Madras, et depuis plusieurs fois encore, v. en particulier Lassen dans la Z. f. d. K. M. IV, 306. 318 (1842), et mon catal. des mss. sanscrits de la Bibl. de Berlin, p. 238. — Déjà le père Pons avait identifié horâ et kendra avec ὥρη et κεντρον, v. Lettr. édif. 26, 236-37. Paris, 1743.

et même aussi souvent que ceux-ci. (Il ne nomme au contraire les signes du zodiaque le plus souvent que par les noms sanscrits correspondants traduits du grec). Mais il emploie constamment les termes techniques suivants, tous employés avec le même sens dans l'εἰσαγωγη de Paul d'Alexandrie (1) : drikâna = δεκανος, liptâ = λεπτη, anaphâ = ἀναφη, sunaphâ = συναφη, durudharâ = δορυφορια, kemadruma (pour kremaduma) = χρηματισμος, veçi = φασις, kendra = κεντρον, âpoklima = ἀποκλιμα, panaphara = ἐπαναφορα, trikona = τριγωνος, hibuka = ὑπογειον, jâmitra = διαμετρον, dyutam = δυτον, meshûrana = μεσουρανημα.

Si la plupart de ces noms tiennent à des rapports astrologiques, ils renferment toutefois d'autre part par la division du ciel en signes du zodiaque, en décans et degrés, tout ce qui manquait aux Indiens et leur était nécessaire pour traiter scientifiquement l'astronomie. Ils ont encore employé avec succès les moyens dus aux Grecs, et d'une part ils ont d'abord modifié la série de leurs mansions lunaires, qui n'était plus en harmonie avec la réalité, de sorte que les deux dernières dans l'ancien ordre prennent maintenant les deux premières places dans le nouveau, d'autre part, la science astronomique s'est particulièrement développée, à ce qu'il paraît, d'elle-même sur quelques points, avec plus de perfection que chez les Grecs eux-mêmes. Sa réputation s'étendit

(1) v. Ind. Stud. II, 254.

ensuite à son tour jusqu'à l'occident, et Andubarius (soit probablement Ardubarius), que le Chronicon Paschale (1) fait remonter à une haute antiquité comme le plus ancien astronome indien, n'est probablement pas autre qu'Aryabhatta, le rival de Puliça, que les Arabes aussi célèbrent sous le nom d'Ardschabahr. En effet, les Arabes au VIIIe siècle et au IXe furent les disciples des Indiens en astronomie ; ils tinrent d'eux les mansions lunaires dans l'ordre nouveau, et ont souvent traduit et travaillé les Sindhend, Siddhântas, en partie sous les yeux des astronomes indiens eux-mêmes, que les Califes de Bagdad etc. appelaient à leur cour. Ce fait eut lieu surtout par rapport à l'algèbre et à l'arithmétique, sciences dans lesquelles les Indiens, à ce qu'il paraît, ont atteint par eux-mêmes un très-haut degré, ainsi que, comme on le sait, leur appartient l'invention si ingénieuse des chiffres (2), qu'ils ont transmise aux Arabes, comme ceux-ci à leur tour aux savants européens. Chez ces derniers qui, comme on le sait, furent les disciples des Arabes, les Indiens se trouvent cités souvent aussi et toujours avec une haute estime et même

(1) Le chronicon Paschale remonte soi-disant à son origine jusqu'à l'époque de Constance (330), mais il a subi sous Héraclius (610-41) une nouvelle rédaction, par laquelle justement le nom d'Andubarius peut y être entré.

(2) Les signes indiens de 1-9 sont les formes abrégées des lettres initiales des noms de nombre : de même le signe du zéro est venu de la lettre initiale du mot çûnya (vide).

un mot sanscrit, à savoir le mot utchtcha, qui désigne le point d'élévation des planètes, est passé, il est vrai sous la forme assez méconnaissable aux, génit. augis, dans les traductions latines des astronomes arabes (v. Reinaud p. 325).

Quant à la série et à l'époque des différents astronomes indiens, dont il nous reste encore des ouvrages ou des fragments, nous n'échappons pas non plus ici à l'incertitude qui règne partout en de semblables questions dans la littérature indienne. A leur tête se place Aryabhatta, déjà mentionné, dont nous ne possédons jusqu'à présent que quelques pauvres fragments; mais peut-être avec le temps s'en trouvera-t-il des morceaux plus complets : il semble avoir été contemporain de Puliça; en tout cas il avait déjà subi l'influence grecque, puisqu'il calcule d'après les signes du zodiaque. Selon Albîrûnî, il était natif de Kusumapura, c'est-à-dire Pâtaliputra; il appartenait ainsi à la partie orientale de l'Inde. A côté de lui sont considérés comme anciens astronomes les auteurs des cinq Siddhântas suivants, à savoir l'auteur inconnu (1) du Brahmasiddhânta ou Paitâmasiddhânta, — de plus l'auteur du Saurasiddhânta, qu'Albîrûnî nomme Lât, et qui peut être identique à Lagata, Lagadha, nommé comme l'auteur du Jyotistham appartenant au

(1) Albîrûnî nomme Brahmagupta comme auteur de ce Brahmasiddhânta; mais c'est une erreur. Peut-être faudrait-il supposer une méprise de Reinaud?

Véda, et à Lâdha, souvent cité par Brahmagupta (1), — puis Pulìça, auteur du Pauliçasiddhânta, enfin Çrîshena, auteur du Romakasiddhânta et Vishnutchandra, auquel appartient le Vasishthasiddhânta. On dit que les deux derniers ouvrages ont pour base le système d'Aryabhatta. Aucun de ces cinq Siddhântas ne paraît s'être conservé : il y a, il est vrai, des ouvrages, qui se nomment Brahmasiddhânta, Vasishthasiddhânta, Sûryasiddhânta, Romakasiddhânta, mais ils ne sont en aucun cas les anciens ouvrages de ce nom, puisque les citations, extraites de ces derniers et renfermées dans les scoliastes, ne s'y trouvent pas. Il y a en effet trois différents Vasishthasiddhântas, et de même trois différents Brahmasiddhântas qui sont cités. L'un de ces derniers, qui se donne expressément comme un remaniement de l'ancien ouvrage de ce nom, appartient à Brahmagupta (2), qui, selon Albîrûnî, tombe 664 ans ap. J.-C., indication s'accordant assez bien avec les indications des astronomes de nos jours à Ujjayinî, lesquels le placent 628 ans ap. J.-C. A cet astronome appartient encore, selon Albîrûnî (3), un ouvrage portant le nom d'Ahargana, dont les Arabes, en le corrompant, ont fait Arkand. Cet

(1) Lâdha peut très-bien venir de Lagadha.

(2) Albîrûnî donne une indication du contenu de ce remaniement : ce travail et le Pauliça-Siddhânta étaient les seuls de ces Siddhântas, qu'il pouvait avoir.

(3) Reinaud, mém. sur l'Inde, p. 322.

Arkand, les Sindhend, c'est-à-dire les cinq Siddhântas, et Ardschabahr, Aryabhatta, voilà ce que, comme on l'a déjà fait remarquer, les Arabes au VIIIe siècle et au IXe ont surtout étudié et traduit en partie. — Au contraire, ils ne font pas mention de Varâha-Mihira, qui vivait cependant avant Brahmagupta, puisque celui-ci le cite plusieurs fois, et qui de plus a réuni les doctrines de ces cinq Siddhântas en un ouvrage, appelé pour cela par le commentateur Pantchasiddhântikâ, et désigné par lui-même sous le nom de Karana. Cet ouvrage paraît être perdu, et nous ne possédons que les ouvrages astrologiques de Varâhamihira, à savoir les Samhitâs (1) et le Horâçâstram, et encore ce dernier est incomplet ; il n'en reste que le tiers (2).

Il mentionne un grand nombre de ses prédécesseurs, dont les noms ne sont connus en partie que par lui-même, tels que Maya, et les Yavanâs (à maintes reprises), de plus Parâçara, Manittha, Çaktipurva, Vishnugupta (3), Devasvâmin, Siddhassena, Vajra, Jîvaçarman, Satya etc. On ne trouve point chez lui une

(1) En double édition, comme Brihatsamhitâ et comme Samâsasamhitâ : plusieurs parties de la première ont été publiées par Albîrûnî : v. aussi mon catal. des mss. sanscrits de la Bibl. de Berlin, p. 238-54.

(2) A savoir la partie Jâtaka (des nativités) seule et en une double édition, comme Laghujâtakam et comme Brihajjâtakam : le premier a été traduit en arabe par Albîrûnî.

(3) C'est aussi un nom de Tchânakya Daçakum. 183, 5. Ed. Wilson.

mention directe d'Aryabhatta, peut-être parceque celui-ci n'avait rien fait pour l'astrologie : il l'aura probablement mentionné dans le Karanam. Tandis qu'Aryabhatta compte encore d'après l'ère de Yudhishthira, Varâhamihira emploie déjà le Çakakâla, Çakabhûpakâla ou Çakendrakâla, l'ère du roi Çaka, ce que son scoliaste rapporte à l'ère de Vikrama. Brahmagupta, au contraire, calcule d'après le Çakanripânta, qui, selon lui, eut lieu l'an 3179 de l'âge Kali, conséquemment d'après l'ère de Çâlivâhana. — Nous avons déjà exposé la tradition sur l'époque de Varâhamihira : comme les données actuelles des astronomes s'accordent avec celles du temps d'Albîrûnî, on pourra sans doute les regarder comme certaines : en conséquence il vivait 504 ans ap. J.-C. Or, en opposition avec cette donnée, il y a d'une part la tradition, qui le considère comme une des perles de la cour de Vikrama, et dit que ce dernier est le roi Bhoja, lequel régnait environ vers l'an 1050 ; mais d'autre part aussi le renseignement de l'astronome Çatânanda, qui, dans le début de son Bhâsvatîkarana, se reconnaît, à ce qu'il semble, comme disciple de Mihira, et déclare également qu'il composa cet ouvrage Çake 1021 (ap. J.-C. 1099) : mais le passage n'est pas clair, et peut aussi bien être rapporté à l'instruction, que l'auteur a retirée des écrits de Mihira (1) : autrement il faudrait admettre un second

(1) Du reste Çatânanda à la fin de son ouvrage dans un frag-

Varâha-Mihira, qui aurait vécu au milieu du xie siècle, conséquemment dans le même temps qu'Albîrûnî : alors en vérité il est singulier, que celui-ci ne l'ait pas mentionné !

Après Varâhamihira et Brahmagupta, d'autres astronomes encore se sont distingués : le plus remarquable est Bhâskara, mais à l'époque duquel préside une fatalité particulière : tandis que d'après ses propres renseignements il est né Çake 1036 (1114), et qu'il achevait Çake 1072 (1150) le Siddhântaçiromani et Çake 1105 (1183) le Karanakutûhala, — avec ces renseignements s'accordent aussi les astronomes modernes, qui le placent Çake 1072 (1150), — il est non seulement cité par Albîrûni qui écrivait, 1031 ap. J.-C. (conséq. 83 ans avant la naissance de Bhâskara) ; mais encore son ouvrage, nommé ici Karanasâra, est placé 132 ans en arrière, conséq. 899 ans ap. J.-C., de sorte qu'il existe une différence de 284 ans entre les deux données respectives. Je me déclare incapable de résoudre ce problème : la concordance de la personnalité est si étroite, que le بشكر Bashkar d'Albîrûnî, est nommé expressément aussi fils de Mahâdeva, (1), comme le vé-

ment de la collection Chambers (v. mon catalogue des mss. sansc. de la Bibl. de Berlin, p. 234), se présente, à ce qu'il semble, comme vivant Çake 917 (ap. J.-C. 995) ! Comment doit-on expliquer cette contradiction ?! v. Colebr. II, 390.

(1) Reinaud, il est vrai, lit Mahâdatta avec ت au lieu de ب,

ritable Bhâskara : mais toutefois il ne nous restera pas d'autre moyen, que de séparer ce même Bashkar, fils de Mahdeb et auteur du Karanasâra, que cite Albîrûnî, d'avec ce Bhâskara, fils de Mahâdeva et auteur du Karanakutûhala? De plus, à cette discordance pour l'époque se joint encore cette circonstance, à savoir qu'Albîrûnî reproduit ordinairement l'Indien bh par b et h (ainsi b-hudsch=bhûrja, balb-hadr=balabhadra), de même qu'il conserve aussi le plus souvent avec fidélité la longueur des voyelles : ce double fait ne se produit pas ici (pour Bashkar), et de plus l's a été changée en sh.

Bhâskara est le dernier astre de l'astronomie et de l'arithmétique indiennes : après lui il n'a été fait aucun progrès, et la science astronomique des Indiens s'est plutôt concentrée de nouveau entièrement dans l'astrologie, d'où elle était issue originairement. Dans cette dernière période les Indiens, sous l'influence de leurs rois musulmans, sont à leur tour devenus les disciples des Arabes, dont ils avaient été auparavant les maîtres. Ce même Alkindi, qui, de son côté, avait écrit au IX[e] siècle bien des ouvrages sur l'astronomie et l'arithmétique indiennes (v. Coleb. II, 513, Reinaud p. 23), devint à son tour une autorité pour les Indiens eux-mêmes, qui étudiaient et traduisaient ses écrits, ainsi que ceux de ses

mais c'est une forme de nom impossible en sanscrit, puisqu'elle ne donne aucun sens.

successeurs : ceci ressort sans aucun doute des nombreuses expressions techniques arabes (1), qui maintenant marchent à côté des expressions grecques provenant de la période antérieure, et cela de manière que celles-ci conservent leurs anciens droits, et que les nouveaux mots ne sont introduits que pour les nouvelles idées, surtout par rapport à la doctrine des constellations, qui, chez les Arabes, avait été développée avec une perfection toute particulière. A peu près à la même époque, quoique peut-être en partie un peu avant, ces ouvrages arabes furent aussi traduits dans une autre langue, à savoir, en latin, pour les astrologues européens du moyen-âge, et aussi pouvons-nous montrer chez ceux-ci en partie les mêmes expressions techniques arabes, que chez les Indiens. Ces termes techniques de l'astrologie indienne à cette époque sont (2) : mukârinâ مُقارنة ☌ conjonction, mukâvilâ مُقابلة ☍ réflexion, taravî تَرْبِيع □ aspect quartil, tasdî تَسْدِيس △ aspect trin, taçlî تَثْلِيث ★ aspect sextil, de plus haddha مَدّ fractio, muçallaha مصالحة, ikkavâla إقبال perfectio, induvâra إدبار deterioratio, itthiçâla et

(1) Ainsi c'est de là qu'est emprunté même le nom de l'astrologie à cette époque; en effet elle se nomme tâjikam, tâjikaçâstram, ce qui remonte au persan تازى, c'est-à-dire « arabe ».

(2) v. Ind. Stud. II, 263 sq. Je ne connais jusqu'à présent la plupart de ces expressions arabes que par les traductions latines du moyen-âge, parce que les textes arabes sur l'astrologie ne sont pas imprimés et que les lexiques n'offrent que peu de chose.

muthaçila اِتّصال et مُتّصل conjunctio, îsarapha et mûsarîpha, إصراف et مُصْرِف disjunctio, naktam (pour naklam) نَقل translatio, yamayâ جمعة congregatio, manaû منع prohibitio, kamvûla قبول receptio, gairikamvûla قبول غير inreceptio, sahama سهم sors, inthihâ et munthahâ مُنْتَهى et إنتهاء terminus et plusieurs autres, dont pour la plupart on ne peut pas encore vérifier l'identité avec certitude.

Une relation étroite a rattaché de tout temps chez les Indiens à l'astrologie la doctrine des présages et des prodiges, dont l'existence remonte également aux temps anciens védiques, et même pour la plupart probablement à l'époque indo-germanique, et qui est consignée particulièrement dans la littérature de l'Atharva-Véda, ainsi que dans les Grihyasûtras des autres Védas. Elle tient aussi une place importante dans les Samhitâs de Varâha-Mihira, de Nârada, etc., et elle est parvenue aussi elle-même à former une littérature spéciale indépendante.

La même destinée a été partagée avec elle sous tous les rapports par une autre branche de la croyance superstitieuse, à savoir la science de la magie et celle des conjurations, qui trouvèrent toujours un terrain de plus en plus fertile dans le développement religieux des Indiens, de sorte qu'en effet elles règnent maintenant presque

toutes puissantes. Il existe aussi pour ces dernières sciences des manuels généraux, aussi bien que des écrits sur des branches particulières. Beaucoup de leurs idées ont été depuis impatronisées chez nous par l'intermédiaire des fables et des contes indiens, si goûtés dans le moyen-âge, tels que la Bourse inépuisable (de Fortunatus), les Bottes enchantées, le Miroir magique, l'Onguent magique, le Bonnet magique, etc.

Comme quatrième branche de la littérature scientifique nous citons la médecine.

J'ai déjà parlé plus haut (p. 92) des commencements de la science médicale dans l'époque védique : c'est encore ici l'Atharvavéda, qui à l'égard de cette science prend une position particulière, et c'est dans sa littérature que se trouvent les plus anciens fragments de science médicale, qui toutefois ont un caractère assez pauvre, et se renferment pour la plupart dans des incantations et des exorcismes. Les Indiens eux-mêmes considéraient la médecine comme un Upavéda, et la nomment pour cela directement Ayurvéda, sans que du reste ils comprennent sous ce titre, comme on l'a pensé, un ouvrage spécial. Ils la font venir, comme le Véda lui-même, immédiatement des dieux : comme le plus ancien des auteurs mortels, ils nomment d'abord Atreya. puis Agniveça, ensuite Tcharaka, de plus Dhanvantari, et enfin son disciple Suçruta. Les trois premiers noms appartiennent spécialement aux deux Yajus, soit seule-

ment à l'époque de leur formation en Sûtras et en écoles : les ouvrages médicaux de ce nom ne peuvent ainsi en aucun cas être plus anciens : jusqu'à qnelle époque peut-on les faire descendre? Nous n'avons provisoirement snr ce point que la limite du VIIIe siècle ap. J.-C., à la fin duquel d'après Ibn Beithar et Albîrûnî (Reinaud, p. 316), l'ouvrage de Tcharaka, et d'après Ibn Abi Uçaibiah, l'ouvrage de Suçruta également, furent traduits en arabe. La médecine indienne déjà à l'époque de Pânini avait atteint un certain développement; c'est ce qui ressort des noms de différentes maladies qu'il cite (III, 3, 108. V, 2, 129, etc.); cependant il n'en résulte rien de certain. Dans le gana Kârttakaujapa (qui commente Pânini, VI, 2, 37) se trouvent dans les dernières parties les Sauçrutapârthavâs; mais d'une part on ne sait précisément ce qu'il faut comprendre par là, de l'autre les Ganas, comme on sait, ne prouvent rien pour l'époque de Pânini, et en troisième lieu enfin le Sûtram en question n'appartient peut-être nullement à Pânini, il n'appartient qu'à l'époque qui a suivi Patanjali, en ce que (d'après le renseignement du scoliaste de Calcutta), il n'est pas expliqué dans le Bhâshya de cet auteur.

Dhanvantari est nommé dans le code de Manu et dans l'épopée, mais comme médecin mythique des dieux, non comme personnage humain. Dans le Pantchatantra on rencontre plusieurs fois mentionnés deux médecins,

Çâlihotra et Vâtsyâyana (1), qui sont encore nommés aujourd'hui : quand cet ouvrage aurait été traduit en Pehlvi au VIe siècle, il n'est pas cependant prouvé par là que tout ce qui s'y voit actuellement y existât déjà à cette époque, si on ne le retrouve pas réellement dans cette même traduction (soit dans ses imitations) (2). Je ne connais pas au sujet de la médecine d'autres mentions de maîtres ou d'écrits : je ne puis encore ajouter qu'une chose, c'est que le chapitre de l'Amarakosha (II, 6), concernant le corps humain et les maladies, suppose en tout cas un développement considérable de la science médicale.

Une date approximative de l'époque de ces ouvrages ne sera possible, que lorsque leur contenu et leur langue auront été soumis à un examen critique (3). Mais les opinions naïves qu'on a encore tout récemment avancées, par

(1) Cette forme de nom nous ramène à l'époque de la formation des Sûtras, à Vâtsya.

(2) C'est avec raison que Bentley a fait prévaloir cette opinion contre Colebrooke, qui avait donné comme preuve pour l'époque de Varâhamihira cette circonstance, qu'il était mentionné dans le Pantchatantra (c'est ce même passage, qui est aussi cité dans le Vikramatcharitram, v. Roth, Journ. Asiat. oct. 1845, p. 304).

(3) D'après les indications le Tandjur tibétain renferme encore un nombre considérable d'écrits médicaux, ce qui ne sera pas sans importance pour leur chronologie. Ainsi Csoma de Körös a donné dans le Journal de la Société Asiatique du Bengale, janv. 1855, le contenu d'un ouvrage tibétain sur la médecine, mis dans la bouche de Çâkyamuni, et qui pourrait être une traduction de l'ouvrage de Suçruta ou d'un ouvrage semblable.

exemple sur l'âge de Suçruta (1), doivent être rejetées déjà maintenant comme appartenant au domaine des songes. Pour la langue et le style, ce dernier ouvrage et ceux qui lui ressemblent et que je connais, ont évidemment une certaine parenté avec les écrits de Varahâmihira : « Or, si par des raisons intrinsèques — je me sers ici des paroles de Stenzler (2) — il était vraisemblable, que le système médical, exposé dans Suçruta, eût emprunté plus d'une chose aux Grecs, cela ne serait nullement surprenant, en tant que cela touche à la chronologie. » Toutefois, jusqu'à ce moment, de tels arguments intrinsèques ne paraissent pas exister; au contraire, plus d'une chose semble combattre cette influence grecque : en effet d'une part les Yavanas ne sont jamais nommés comme autorité, et de plus, parmi les noms, cités au début de l'ouvrage de Suçruta, soi-disant comme du même temps que lui (3), il n'en est aucun qui ait un

(1) A savoir MM. Vullers et Hessler; le premier dans un article sur la médecine indienne, qui a paru dans la revue Janus publiée par Henschel, le second dans l'avant-propos de ce qu'il nomme sa traduction de Suçruta.

(2) Extraites de son examen de l'opinion de Vullers, dans le numéro suivant du Janus, II, 453. En outre, je fais remarquer que les mots de Wilson, que cite aussi Wise dans la préface de son System of Hindu medicin (Calc. 1845) p. xvii, ont été entièrement mal compris par Vullers. Wilson établit comme limite la plus moderne de notre conjecture le ixe siècle et le xe, à savoir *ap. J.-C.*, mais Vullers entend *avant J.-C. !!*

(3) Hessler, il est vrai, n'a pas reconnu que ce sont des noms propres, mais il traduit les mots sans hésiter.

son étranger (1) ; d'autre part, en outre, la culture de la médecine est transportée par Suçruta lui-même et par d'autres encore à Kâçî (Bénarès), il est vrai à l'époque du roi mythique Divodâsa (incarnation du médecin des dieux) Dhanvantari (2) ; en dernier lieu, comme poids et mesures, que doit employer le médecin, sont expressément ordonnés, ceux qui sont en usage à Magadha ou à Kalinga, d'où l'on peut probablement supposer la culture particulière de la médecine dans ces contrées orientales, qui n'avaient aucun contact avec les Grecs.

Du reste, il s'élève des doutes critiques assez graves sur l'authenticité des textes qui existent, en ce qu'en effet nous trouvons mentionnées plusieurs recensions de quelques-uns d'entre eux ; ainsi nous voyons Atri (dont l'ouvrage semble entièrement perdu), encore comme laghv-Atri, brihad-Atri, Atreya aussi comme vrihad-Atreya, vriddha-Atreya, madhyâma-Atreya, kanishtha-Atreya, Suçruta aussi comme vriddha-Suçruta, Vâgbhata aussi comme vriddha-Vâgbhata, Hârîta aussi comme vriddha-Hârîta, Bhoja aussi comme vriddha-Bhoja, phénomène qui se présente

(1) A la seule exception peut-être de Paushkalâvata, nom qui semble renvoyer au nord-ouest, à Πευκελαωτις.

(2) Suçruta aurait été lui-même son élève, comme il est dit au début. Mais ce renseignement pourrait bien aussi reposer sur une confusion avec *le* Dhanvantari, présenté comme une des neuf perles de la cour de Vikrama.

également encore dans les **Siddhântas** astronomiques (v. p. 380 et Colebr. II, 391. 92), et dans la littérature juridique. C'est surtout le nombre des ouvrages et des écrivains sur la médecine qui est tout particulièrement considérable, et ce sont en partie des systèmes qui s'étendent sur le domaine entier de cette science, en partie des observations particulières tout à fait spéciales, en partie enfin des collections importantes, qui ont été réunies à une époque plus récente par les soins de princes et de rois. La somme de connaissances, que cela suppose, semble en effet avoir été très-respectable. Les renseignements sur la diététique, sur l'origine des maladies, et leur diagnostic témoignent en partie de l'observation la plus sagace : la chirurgie, à ce qu'il paraît, florissait tout particulièrement chez les Indiens, et dans cette science, ils sont en état peut-être de montrer plus d'une chose à leurs confrères d'Europe, qui leur ont déjà emprunté par exemple la rhinoplastie. En outre, les renseignements sur les propriétés officinales des minéraux (en particulier des pierres précieuses et des métaux), des végétaux et des matières animales, sur leur décomposition et leur analyse chimiques, cachent certainement encore bien des choses précieuses, comme du reste la partie pharmaceutique, qui semble avoir été traitée surtout avec une grande prédilection, et qui compense pour nous, du moins en partie, l'absence de recherches purement théoriques sur les sciences naturelles. Il y a aussi, sur les maladies des chevaux et des éléphants, des monographies très-spéciales.

Du reste dans les derniers siècles, un grand tort a été fait à la science médicale, en ce que l'opinion très-ancienne en elle-même, qui considère seulement les maladies comme la suite de fautes et de péchés antérieurs, s'est considérablement développée, et qu'en conséquence des jeûnes, des aumônes et des présents aux Brahmanes ont en grande partie remplacé les moyens thérapeutiques réels. — L'ouvrage du docteur Wise, qui a paru à Calcutta en 1845, « Commentary on the Hindu system of medicine, » renferme une excellente vue d'ensemble de la science médicale chez les Indiens.

L'influence déjà mentionnée de la médecine indienne sur les Arabes, dans les premiers siècles de l'hégire, a eu une importance toute particulière, et les califes de Bagdad ont fait traduire un assez grand nombre d'ouvrages en ce genre (1) : or, comme la médecine arabe fut jusqu'au XVIIe siècle, pour les médecins européens, l'autorité principale et le principe dirigeant, il ressort de là encore immédiatement que, comme pour l'astronomie, les Indiens devaient être en grand honneur auprès de ces derniers : nous trouvons aussi, en effet, Tcharaka plusieurs fois nommé dans les traductions latines d'Avicenne (Ibn Sina), de Rhazès (Al Rasi), et de Serapion (Ibn Serabi) (2).

Outre l'Ayurveda, médecine, les Indiens comptent

(1) v. Gildemeister script. Arab. de reb. Indicis, p. 94-97.
(2) v. Royle, on the antiquity of Hindu medicine, 1838.

encore trois autres ouvrages qu'ils appellent Upavédas, à savoir : le Dhanurvéda, le Gândharvavéda et l'Arthaçâstram, c'est-à-dire la science de la guerre, la musique, les arts plastiques, ou en général techniques, et ce ne sont là, comme pour l'Ayurvéda, que les noms de branches de littérature correspondantes en général, et non pas ceux d'ouvrages particuliers.

Comme maître de l'art de la guerre on nomme Viçvâmitra, et on cite en détail le contenu de son ouvrage, de plus Bharadvâja. Mais de cette branche de littérature, il paraît ne rester aucun monument direct (1) ; cependant les Nîtiçâstras et l'épopée contiennent beaucoup de parties, qui se rapportent tout spécialement à la science de la guerre : l'Agnipurâna, en particulier, se distingue par sa manière toute spéciale de traiter cette science.

La musique a été de tout temps une occupation favorite pour les Indiens, comme nous pouvons le conclure des nombreuses mentions d'instruments de musique dans la littérature védique. Mais ce n'est naturellement que plus tard qu'un système méthodique de cet art s'est développé. Peut-être les Natasûtras, mentionnés dans Pânini (v. plus haut, p. 315), contiennent-ils déjà quelque chose de pareil, puisque la musique particulièrement était en rapport avec la danse. Les noms

(1) A l'exception de quelques écrits sur l'élevage des chevaux et des éléphants, que l'on doit sans doute joindre ici, quoiqu'ils se rattachent plutôt à la médecine.

des sept tons de la gamme musicale ne se trouvent provisoirement que dans ce qu'on appelle les Védângas, dans le Tchandas et dans la Çixâ, de même encore que dans une Atharvopan. qui, du moins, n'est pas tout à fait moderne (Garbha). Comme auteur du Gândharvavéda (1), par conséquent d'un manuel musical, on nomme Bharata, et à côté de lui encore Içvara, Pavana, Kalinâtha, Nârada : toutefois il n'en reste encore, à ce qu'il paraît, que les fragments cités dans les scolies de la littérature dramatique. Quelques morceaux en ont été traduits aussi en persan, peut-être aussi antérieurement déjà en arabe. Des ouvrages modernes sur la musique existent en assez grand nombre. Du reste ce sujet a été en général encore peu étudié.

Quant au troisième Upavéda, l'Arthaçâstram, les Indiens, comme on le sait, se sont distingués dans les arts techniques, mais moins dans les arts plastiques. Du reste la littérature correspondante n'est que très-faiblement représentée, et elle est en grande partie moderne.

D'abord la peinture est très-peu développée : la portraiture semble encore avoir le mieux réussi, puisqu'on en parle souvent dans les drames : là il n'est pas besoin de perspective. — Sous le rapport de la statuaire au contraire, il ne faut pas méconnaître chez les Indiens une assez

(1) Ce nom remonte aux Gandharvas, musiciens célestes.

grande aptitude : parmi les bas-reliefs taillés dans la pierre, il y eu a quelques uns d'une grande beauté, particulièrement ceux qui représentent des scènes de la vie de Buddha, puisque Buddha paraît toujours sous une forme purement humaine, sans être défiguré par les attributs mythologiques. — On rencontre souvent sur ce sujet des méthodes et des manuels, et la plupart, d'après les renseignements, ne traitant que d'objets particuliers, par exemple de la confection des statues des dieux, toutefois avec d'autres traités sur la géométrie et l'art du dessin en général.

Un art beaucoup plus développé est l'architecture, dont il nous reste encore quelques monuments tout à fait supérieurs : elle a reçu sa plus haute culture chez les buddhistes, parce qu'ils avaient besoin pour leur culte des cloîtres, des topes (stûpa) et des temples : il n'est pas invraisemblable même, que la construction des tours chez nous doive son origine à l'imitation des topes buddhiques : mais d'autre part il ne faut pas méconnaître une influence grecque dans les plus anciens édifices indiens (v. Benfey Indien p. 300-305). En effet, il a été souvent aussi traité de l'architecture d'une manière systématique, et on trouve un assez grand nombre d'ouvrages relatifs à cet art, qui, selon l'usage dans l'Inde, sont mis dans la bouche des dieux mêmes, tels que Viçvakarman, Sanatkumâra etc. De plus, il y a dans la Samhitâ de Varâha-Mihira un assez long chapitre consacré à l'architecture (surtout toutefois sous un rapport astrologique).

Le talent des Indiens dans les tissus fins, le mélange des couleurs, le travail des métaux et des pierres précieuses, la préparation des essences, et dans les arts industriels de toute sorte est de toute antiquité connu dans tous les pays, et on nomme aussi sur ce point différents manuels et traités spéciaux ; ainsi que des écrits sur l'art culinaire et les autres besoins de la vie domestique, tels que le vêtement, la toilette, la nourriture, sur les jeux de toute espèce, par exemple les jeux de dés (1), et, comme on le sait, sur l'art de voler, qui, en effet, a été élevé à un système complet. Quelques-uns de ces écrits ont aussi pris place dans le Tandjur tibétain.

Après la poésie, la science et l'art nous arrivons maintenant au droit, aux usages, au culte, compris tous trois dans le mot Dharma, et dont nous avons aussi la littérature reposant sur les Dharmaçâstras, soit

(1) C'est tout à fait par erreur que Ind. Stud. I, 10, j'ai traduit le tchatuhshshashtikalâçâstram, cité dans le Prasthânabheda comme partie de l'arthaçâstram, par « Manuel du jeu d'échecs, en rapportant les 64 kalâs aux 64 cases du jeu d'échecs », tandis que d'après As. Res. I, 341 (Schlegel réfl. sur l'étude des langues asiat. p. 112), il désigne sans doute le « Manuel des 64 arts ? » Du reste dans le Daçakumâra (p. 140, éd. Wilson) le tchatuhshashtikalâgama est expressément séparé de l'arthaçâstram. — Voyez une énumération des 64 kalâs tirée du Çivatantra chez Râdhâkântadeva dans le Çabdakalpadruma s. v.

Smritiçâstras. Nous avons déjà traité au commencement (v. p. 72-73) de la liaison de ces ouvrages avec les Grihyasûtras de la littérature védique, et nous avons aussi exprimé cette supposition, que la notation par écrit des principes du droit avait peut-être été provoquée par les progrès du buddhisme, pour fixer d'une manière rigoureuse et précise la différence qui séparait les castes de ces réprouvés, et surtout pour protéger la société brahmanique contre les innovations ou contre la ruine. Cette société se montre en effet à nous avec tout son développement dans le plus ancien de ces ouvrages, le code de Manu. Le brahmane a maintenant complétement atteint le but, dont il s'était déjà assez rapproché dans les Brâhmanas, et il se pose comme le représentantné de la divinité elle-même, tandis que d'un autre côté le Çûdra est très-opprimé et réduit à la plus triste condition. Si les Vaidehas et les Litchhavis (comme le conjecture Lassen, certainement avec raison, pour Nitchhivis) sont comptés parmi les castes impures, le premier fait par rapport au Çatapatha-Brâhmana est en tout cas un signe d'une grande postériorité, puisque dans cet ouvrage les Vaidehas paraissent comme les principaux représentants du Brahmanisme, et il pourrait également, ainsi que le second point, à savoir la position des Litchhavis, être lié à cette circonstance, que ce peuple, et particulièrement cette tribu de ce peuple a, selon les légendes buddhiques, exercé une influence essentielle sur l'accroissement du Buddhisme. L'existence de

Manu, postérieure à toute la littérature védique, ressort du reste encore aussi bien en particulier des nombreuses citations des parties de cette littérature, de la liaison qui existe avec quelques endroits dans les Upanishads, du développement du système Yuga, de la triade des dieux, qu'en général de la division et de l'organisation, jusque dans les nuances les plus délicates, de tout ce qui se rapporte à la vie.

J'ai déjà pareillement fait remarquer plus haut, que pour la procédure proprement dite, pour la justice, un lien manquait entre le Dharmaçâstra de Manu et la littérature védique : mais il ne faut pas considérer cet ouvrage comme le premier de son espèce; ce fait repose sur la nature des choses elles-mêmes, en ce que le degré de développement de la procédure juridique autorise cette conjecture, à savoir que ce sujet a été déjà plusieurs fois traité auparavant (1); cela semble encore résulter de ce double fait, à savoir que plusieurs fois il fait allusion aux opinions des ouvrages antérieurs (de plus le mot Dharmaçâstra lui-même est connu) (2), et que Patanjali dans le Mahâbhâshya nomme des ouvrages sous le nom de Dharmasûtras. Trouvera-t-on des restes de ces ouvrages de transition, c'est ce qui est douteux, du moins

(1) v. Stenzler, Ind. Stud. I, 244 sq.

(2) Les deux faits n'offrent pas une preuve rigoureuse, en ce que, dans la composition particulière de l'ouvrage, les endroits dont il s'agit pourraient être des additions postérieures.

provisoirement (1). Au contraire pour les rapports de la vie domestique, pour l'éducation, le mariage, la tenue de la maison, etc., nous avons à rechercher évidemment dans les Grihyasûtras la source des Dharmaçâstras, ce qui, comme je l'ai déjà également fait remarquer plusieurs fois (p. 130. 165. 188. 248), explique cette circonstance, que la plupart des noms, regardés comme ceux des auteurs de Grihyasûtras, sont aussi présentés comme auteurs de Dharmaçâstras (2) : la différence consiste, comme un commentateur le fait remarquer (3), en ce que les Grihyasûtras se bornent aux différences des diverses écoles, et qu'au contraire dans le Dhármaçâstra les préceptes et les devoirs communs sont tous consignés.

Quant au texte actuel de Manu, il ne peut pas avoir existé, à ce qu'il semble, dans cet état à l'époque des parties, même les plus récentes, du Mahâbhârata : quoique Manu soit cité souvent dans ce dernier poème avec les mêmes termes, sous lesquels nous le possédons,

(1) Des mentions de ces cas juridiques dans le domaine de la littérature védique sont très-rares; toutefois, là où on les rencontre, on les trouve d'accord pour la plupart avec les prescriptions de Manu : ainsi par exemple, un vers dans la Nirukti de Yâska III, 4, sur l'inaptitude des femmes à succéder, et qui de plus s'appuie directement sur Manuh Svâyambuvah : c'est la première fois qu'il est nommé comme législateur

(2) Un Mânavam Grihyasûtram semble-t-il avoir existé comme base pour Manu? Et le rapport au Manu, père de tous les hommes, ne paraît-il être que secondaire?

(3) Açârka dans son comm. du karmapradîpa de Kâtyâyana.

toutefois d'autre part on y trouve aussi souvent mentionnés des passages de Manu, qui sont à la vérité dans notre texte, mais avec des changements considérables : mais il y a de plus des endroits attribués à Manu, qui ne se trouvent pas dans notre recueil, et même des passages composés dans un mètre tout différent. Enfin il se rencontre aussi fréquemment dans le Mahâbhârata des endroits, nullement attribués à Manu, et qu'on peut lire textuellement dans notre recueil (1). Quoiqu'on puisse en attribuer la faute en grande partie à l'écrivain qui faisait les citations (car enfin nous savons bien par les commentaires, combien d'erreurs résultent pour eux de l'usage de citer de mémoire), toutefois ce qui prouve déjà que notre texte n'est parvenu à sa forme actuelle qu'à la suite de remaniements peut-être multipliés, c'est le grand nombre de contradictions, d'additions et de répétitions qui s'y trouvent. Et nous avons de plus en effet non-seulement la tradition fabuleuse, rapportant que le texte de Manu consistait primitivement en 100,000 çlokas, qu'il avait été réduit à 12,000, et enfin à 4,000 (2), d'où ressort du moins avec certitude le souvenir de divers remaniements de ce texte ; mais encore ce fait décisif, que dans les commentaires sur le droit sont cités directement, à côté de Manu, un Vriddhamanu et un Brihan-

(1) v. Holtzmann sur l'origine grecque du zodiaque indien, p. 14.
(2) Notre texte actuel ne contient que 2684 çlokas.

manu (1), qui doivent par conséquent leur avoir été connus. Si nous ne pouvons par là établir approximativement l'époque, à laquelle notre texte de Manu a reçu sa forme actuelle, toutefois d'autre part il semble assez certain, que son contenu par rapport aux autres Dharmaçâstras est en général le plus ancien, et qu'il est placé pour cela avec raison par la tradition générale à la tête de cettte littérature (2). Le nombre de ces autres Dharmaçâstras est assez considérable (il y en a 56), et il s'accroît encore d'une manière importante (jusqu'à 80), si l'on y compte les différentes rédactions de divers ouvrages marquées par l'addition de laghu, madhyama, brihat, vriddha, et qui sont connues jusqu'à ce jour. Il ne sera pas difficile de déterminer leur âge relatif, quand nous posséderons les textes en question. Ils se caractérisent (3) surtout par la prédominance ou par l'absence complète de l'une ou de l'autre des trois parties constituantes, entre lesquelles se divise le contenu de la loi indienne, selon qu'ils traitent ou des devoirs de la vie domestique et civile, ou de l'administration de la justice, ou des prescriptions sur la purification et l'expiation. Dans Manu ces trois parties sont assez mêlées, mais en général elles sont traitées également avec détail. Le code de Yâjnavalkya est d'après elles partagé en trois

(1) v. Stenzler, loc. cit., p. 235.
(2) Elle accompagna aussi les Indiens qui émigrèrent à Java.
(3) v. Stenzler, loc. cit. p. 236.

livres, dont l'étendue est assez égale. Les autres ouvrages semblables varient.

Quant au code de Yâjnavalkya, que nous venons de citer, le seul de ces ouvrages, qui avec celui de Manu soit jusqu'à présent accessible à tout le monde, il est assez évident qu'il est postérieur à Manu (1), d'une part par la symétrie et l'ordre qui y règne, d'autre part par ce qu'il enseigne l'adoration de Ganeça et des planètes, l'emploi de titres sur plaques métalliques pour donations de terre, et l'organisation de cloîtres, questions qui ne se présentent pas dans Manu; il ne faut pas non plus méconnaître les rapports polémiques avec les buddhistes, qui du moins sont douteux dans Manu. De plus, dans les objets qui leur sont communs, il faut remarquer dans Yâjnavalkya un pas fait vers une une finesse et une précision plus grandes, et aussi dans quelques points, où les deux écrivains présentent des différences essentielles, il faut reconnaître le point de vue de Yâjnavalkya comme plus moderne. Nous pouvons fixer comme la limite la plus reculée pour cet ouvrage le IIe siècle ap. J.-C., en ce qu'on y trouve employé pour « monnaie » le mot nânaka, emprunté, selon la conjecture de Wilson, aux monnaies de Kanerki, qui régnait jusqu'à l'an 40 ap. J.-C. (1). Comme limite la plus rapprochée, au contraire, nous pouvons fixer envi-

(1) v. Stenzler, dans la préface de son édition de Yâjnavalkya, p. IX-XI.

(2) v. plus haut (p. 324-325) : la même chose a aussi lieu pour le code de Vriddha-Gautama.

ron le VIe ou le VIIe siècle, puisque (d'après Wilson) des passages de cet ouvrage se trouvent dans des inscriptions du Xe siècle, dans différentes parties de l'Inde ; par conséquent cela même doit reculer la date d'une manière notable. Le second livre se retrouve textuellement dans l'Agni-Purâna : y a-t-il été admis, ou lui a-t-il été emprunté, c'est ce qui ne peut encore être déterminé. De plus, on distingue encore deux recensions de cet ouvrage, l'une comme brihad-Yâjnavalkya, l'autre comme vriddha-Yâjnavalkya (v. aussi Colebrooke I, 103). Quant à son rapport avec les autres codes, Stenzler, à la préface duquel nous avons emprunté ce qui précède, est d'avis, qu'aucun n'appartient à l'époque antérieure, et qu'ainsi il indique la phase la plus rapprochée après Manu (1).

A côté des Dharmaçâstras formant la partie principale et la base de la littérature qui traite du droit, des mœurs et du culte, nous avons aussi à placer la plus grande partie de la poésie épique, le Mahâbhârata aussi bien que les Purânas, en ce que la partie didactique de ces ouvrages, comme je l'ai déjà fait remarquer en parlant d'eux, l'emporte de beaucoup sur la partie épique : le Mahâbhârata contient particulièrement des instructions sur les devoirs des rois et de la caste des guerriers, ré-

(1) Il est vrai que cette opinion est contredite, I, 4. 5., endroit où sont nommés vingt auteurs différents de Dharmaçâstras, entre autres Yâjnavalkya lui-même : ces deux vers ne seraient-ils pas une addition postérieure?

pétées du reste encore ailleurs, à savoir dans les Nîti-çâstras, et (à ce qu'il paraît) aussi dans le Dhanur-véda; mais de plus, il y a aussi beaucoup d'autres parties de la loi indienne examinées et analysées avec détail : les Purânas, au contraire, renferment principalement les prescriptions sur le culte à rendre aux dieux par les prières, les vœux, les jeûnes, les offrandes, les dons, les fondations pieuses, les pélerinages, les fêtes, selon la formation successive de ce culte dans le cours des temps, et les Upapurânas et les Tantras y ajoutent encore d'une manière notable leur autorité.

Dans les derniers siècles il s'est aussi développé une science moderne du droit, soit une littérature juridique savante, qui compare et examine les différentes opinions des auteurs des Dharmaçâstras. Il y a eu particulièrement de grandes collections composées, en grande partie sous l'autorité et à l'instigation de différents rois et princes, pour satisfaire le besoin pratique d'un code étendu, comme le firent les Anglais eux-mêmes préparant une collection semblable, d'où, comme on le sait, date le commencement de l'étude du sanscrit. Ces recueils ont été composés en grande partie dans le Dekkan, où l'activité littéraire, surtout depuis le xi[e] siècle, s'est particulièrement réfugiée et concentrée, tandis qu'elle s'était essentiellement arrêtée dans l'Hindostan à cause des invasions et des ravages des Mahométans (1) : ce

(1) Ceci se montre surtout, par exemple, dans le çloka suivant

n'est que dans les trois derniers siècles qu'elle y est revenue, surtout à Kâçî (Bénarès) et dans le Bengale, comme du reste quelques-uns des empereurs mogols, en particulier le grand Akbar, et ses deux successeurs Jehângir et Shâh Jehan (1) (régnant ensemble 1556-1656) se montrèrent les protecteurs de la littérature indienne.

Parvenu ainsi au terme de cet aperçu général sur la littérature sanscrite, nous avons cependant encore à parler d'une branche toute particulière, dont l'existence n'est connue que depuis vingt ou trente ans, à savoir les écrits sanscrits buddhiques. Pour cela il est d'abord nécessaire de dire quelque chose de l'origine du buddhisme lui-même (2).

de Vyâsa : samprâpte tu kalau kâle Vindhyâdrer uttare sthitâh | brâhmanâ yajnarahitâ jyotihçâstraparângmukhâh || « Dans l'âge kali des Brâhmanes habitant au nord du Vindhya sont dépouillés du sacrifice, détournés du jyotihçâstra, » et dans le vers d'un autre Dharmaçâstra : Vindhyasya daxine bhâge yatra Godâvarî sthitâ | tatra vedâç tcha yajnâç tcha bhavishyanti kalau yugê || « dans l'âge kali les Védas et les sacrifices habiteront au sud du Vindhya, là où coule la Godâvarî. » Un passage semblable se trouve aussi dans le code d'Atri et dans le Jaganmohana.

(1) De même que le fils de ce dernier Dâra Schakoh.

(2) Sur cette intéressante question, v. la remarquable étude de M. Weber. Ind. Skizz. p. 39. sq. Elle a été récemment traduite et publiée par M. F. Baudry. Revue German. oct. 1858. *(Note du Tr.)*

J'ai déjà parlé plusieurs fois (p. 87. 281.) du sens primitif du mot buddha « réveillé (c'est-à-dire de l'erreur), illuminé » comme titre honorifique (1) des sages en général, j'ai déjà également fait remarquer que la doctrine buddhique était primitivement d'une nature purement philosophique, identique à la doctrine nommée plus tard Sânkhya, qu'elle ne s'est développée que peu à peu comme religion, et cela parce que un de ses représentants s'est adressé au peuple et l'y a initié (2). La tradition buddhique elle-même a conservé encore dans quelques traits le souvenir de cette origine de la doctrine de Buddha et de sa postériorité, soit de sa dépendance, par rapport à la doctrine Sânkhya : ainsi elle le fait naître à Kapilavastu « le séjour de Kapila », et elle place Kapila (le prétendu fondateur de la doctrine Sânkhya) toujours à une époque bien plus ancienne : de plus, elle donne pour mère à Buddha Mâyâdevî, ce qui établit un rapport certain avec la Mâyâ de la doctrine Sânkhya : de plus, elle fait porter à Buddha parmi les dieux, lors de sa première existence, le nom Çvetaketu, que porte dans le Çatapatha-Brâhmana un des contemporains de Kâpya Patantchala, avec lequel Kapila doit pro-

(1) De même aussi le nom bhagavat, que porte particulièrement Buddha, est un titre honorifique général, qui s'est conservé aussi chez les brahmanes pour les Rishis de toute sorte, et est attribué tout spécialement à Vishnu, soit Krishna, tandis que, sous sa forme tronquée bhavat, il représente directement le pronom de la 2e personne.

(2) v. Ind. Stud. I, 435. 436, et plus haut p. 278. 357.

blablement avoir des rapports : et enfin elle cite Pantchaçikha, un des principaux propagateurs de la doctrine de Kapila, directement comme un demi-dieu, soit Gandharva. Parmi les noms, appartenant aux maîtres nommés dans la légende buddhique comme contemporains de Buddha, plusieurs se rencontrent aussi dans la littérature védique, mais seulement dans sa troisième phase, à savoir dans les Sûtras, tels que Kâtyâyana, Katyâyanîputra, Kaundinya, Agniveçya, Maitrâyanîputra, Vâtsîputra (1), Paushkarasâdi : au contraire, on n'y trouve mentionné aucun nom des maîtres, appartenant à la phase des Brâhmanas. Ce fait est d'autant plus significatif que le buddhisme est né dans les mêmes contrées, dans la même région, où nous devons placer par exemple le Çatapatha-Brâhmana, à savoir dans le pays des Kosalas et des Videhas, chez les Çâkyas et les Litchhavis. Les Çâkhyas sont la famille d'où Buddha lui-même est sorti : d'après la légende (2) elle était venue de l'ouest,

(1) A ces noms en putra, qui sont propres à la légende buddhique et au Vança du Çatapatha-Brâhmana, appartient pour la première le nom de Çârîputra, Çârikâputra.

(2) v. Csoma de Körös, Journ. de la Société Asi. du Beng. août 1833. Wilson, Ariana ant. p. 112 « the truth of the legend may be questioned, but it not improbably intimates some connexion with the Sakas or Indo-scythians, who were masters of Pattalene subsequent to the Greek princes of Bactria. » « La vérité de la légende peut être mise en doute, mais il est assez probable qu'elle implique quelques rapports avec les Sakas ou Indo-scythes, qui possédèrent Pattalène après les princes grecs de la Bactriane. »

de Potala, ville située sur l'Indus : que ce fait soit fondé ou non, je voudrais en tout cas les rapprocher des Çâkâyanin, qui sont cités dans le dixième livre du Çatapatha-Brâhmana, et des Çâkâyanyas de la Maitrâyana-Upanishad, laquelle expose entièrement la doctrine buddhique du néant du monde etc. (v. plus haut p. 184. 241). Cette doctrine, et avec elle la vie d'aumônes comme Pravrâjaka, Bhixu, fut répandue complétement chez les Kosala-Videhas, par Yâjnavalkya et leur roi Janaka, qui par là préparaient au buddhisme un sol fertile (v. p. 241. 275. 358). Les doctrines, qu'expose Yâjnavalkya dans le Vrihad-Ar., sont en effet en partie entièrement buddhiques, de même que dans les récentes Atharvopanishads appartenant au système Yoga. Il semblerait même que la légende buddhique elle-même fait son Buddha tout à fait contemporain de Janaka, et par conséquent aussi de Yâjnavalkya, en ce qu'elle cite en effet un roi Ajâtaçatru comme contemporain de Buddha, et qu'un prince du même nom paraît dans le Vrihad-Ar. et dans la Kaushîtaki-Upanishad comme contemporain et rival de Janaka : car, bien que d'une part ses autres renseignements sur les princes de ce temps ne trouvent ici rien d'analogue, et que d'autre part son Ajâtaçatru soit nommé comme prince de

Du reste, ne se pourrait-il pas que cette légende ait été composée sous Kanerki, un de ces rois Çakas, qui se distinguait par son zèle pour le buddhisme, dans le but de l'en récompenser par cette flatterie?

Magadha, celui du Vrihad-Aranyaka et de la Kaushîtaki-Upanishad comme prince de Kâçi (et le nom d'Ajâtaçatru se rencontre encore ailleurs, par exemple comme nom de Yudhishthira), cependant on voit en outre dans le Çatapatha-Brâhmana, au cinquième Kânda, Bhadrasena, fils d'Ajâtaçatru, maudit par Aruni, le contemporain de Janaka et de Yâjnavalkya (v. Ind. Stud. I, 213), et de plus comme les buddhistes citent un Bhadrasena au moins comme sixième successeur d'Ajâtaçatru, on pourrait être tenté d'admettre que cette malédiction a en quelque sorte sa raison dans les opinions hétérodoxes, antibrahmaniques de Bhadrasena. Toutefois on ne peut provisoirement rien prouver de plus, et il se pourrait bien que les deux Ajâtaçatrus et les deux Bhadrasenas n'eussent d'autre rapport que celui d'un même nom, comme cela peut être probablement le cas par rapport au Brahmadatta du Vrihad-Aranyaka, en opposition avec les deux rois du même nom de la légende buddhique. — En tout cas, ce qui est assez significatif, c'est que dans cette légende le nom des Kurupantchâlas ne se présente plus (ni dans ses parties séparées, ni comme composé), mais que les Pândavas sont placés à l'époque de Buddha, et représentés comme un peuple de montagnards sauvages, occupés de brigandage et d'incursions (1). La doctrine

(1) La mention des cinq Pândus dans le commencement du Lalitavistara, p. 26 (v. Foucaux) appartient, comme tout ce

de Buddha a reçu sa principale culture dans la contrée de Magadha, qui, comme frontière extrême, n'était peut-être pas complétement convertie au brahmanisme, de sorte que les indigènes conservaient toujours une espèce d'influence, et saisissaient volontiers l'occasion de se soustraire à la hiérarchie brahmanique et à l'ordre des castes. Les mentions hostiles de ces indigènes dans l'Atharva-samhitâ (v. p. 254. et dans le trentième livre de la Vâjas. Samhitâ? p. 108) pourraient en tout cas se rapporter encore à leur penchant pour les mœurs anti-brahmaniques avant le buddhisme; au contraire, les mêmes mentions dans les Sâmasûtras (p. 158.) ne peuvent probablement s'expliquer, que si on les rapporte à l'époque la plus florissante du buddhisme dans Magadha (1).

Quant à la tradition sur l'époque de Buddha, les calculs buddhiques, commençant à sa mort, diffèrent extrêmement les uns des autres : chez les Buddhistes *septentrionaux*, on trouve sur ce point quatorze données différentes, qui se placent entre 2422 et 546 ans av. J.-C. Les époques des Buddhistes *méridionaux* au contraire s'accordent pour la plupart, et elles commencent

passage, probablement à une interpolation, puisqu'elle y est tout à fait incompatible avec les autres mentions des Pândavas.

(1) Pour d'autres points de contact avec la littérature védique la plus moderne (v. p. 228. 240-241) : Lassen II, 79, a déjà fait remarquer dans le Mahâbhârata II, 790, les noms buddhiques des montagnes autour de Râjagriha, capitale de Magadha.

toutes en 544 ou 543 ans av. J.-C. Or, on a récemment admis cette donnée comme la seule exacte, puisqu'elle s'accorde encore le mieux avec les rapports historiques, quoiqu'il s'y présente aussi une différence de 66 ans pour l'époque historique et authentique de Tchandragupta. Mais si les buddhistes *septentrionaux*, les Tibétains aussi bien que les Chinois (abstraction faite de leur ère, qui peut être d'une origine plus récente que cette tradition) (1), placent d'accord ensemble le règne du roi Kanishka, Kanerki, sous lequel eut lieu le troisième (soit quatrième) synode buddhique, 400 ans après la mort de Buddha, et si Kanerki a régné, comme le prouvent les médailles, jusqu'en 40 ap. J.-C. (v. Lassen II, 412. 413), il faudrait d'après cela placer la mort de Buddha vers 370 ans av. J.-C. De même les Tibétains placent encore Nâgârjuna, qui, d'après la Râjatarangint, vivait également au temps de Kanishka, 400 ans après la mort de Buddha, (tandis que les buddhistes *méridionaux* ne le font vivre que 500 ans après cet événement). On ne peut provisoirement avoir sur ce point une certitude décisive : mais il semble à priori vraisemblable, d'une part que ce synode, qui fut tenu sous ce roi Kanerki, et duquel date, à ce qu'on prétend, la forme actuelle des écrits sacrés des Buddistes *septentrionaux*, a eu lieu réellement 400 ans après la mort de Buddha, et non pas 570 ans après, d'autre part que

(1) Elle se trouve déjà chez Hiuan Thsang au VIIe siècle ap. J.-C.

les Buddhistes *septentrionaux*, chez qui seulement se trouvent complets ces écrits sacrés, possédaient aussi, sur les rapports concernant l'époque de leur rédaction, conséquemment aussi sur le temps de l'existence de Nâgârjuna, des renseignements plus authentiques que les Buddhistes *méridionaux*, chez lesquels cette rédaction n'est nullement connue, et où les écrits sacrés n'existent que dans une rédaction plus ancienne, qui, selon leurs données, a été apportée avec eux à Ceylan déjà 245 av. J.-C., et doit y avoir été mise en écrit vers 80 av. J.-C. (Lassen II, 435). — L'emploi de ces différentes ères ne peut provisoirement se démontrer à une époque ancienne que pour l'une d'elles, celle de Ceylan (qui, comme les autres ères *méridionales*, commence 544 av. J.-C.), et cela pour celle-ci déjà vers la fin du IVe siècle ap. J.-C., en ce que le Dîpavança, histoire de Ceylan en vers Pâlis, écrite à cette époque, semble déjà l'employer, ce qui lui donne assurément une certaine autorité.

Si nous retranchons toute addition surnaturelle à la personnalité de Buddha, nous trouvons que c'était le fils d'un roi, qui, pénétré du néant des biens terrestres, abandonna les siens, pour vivre désormais d'aumônes et se consacrer d'abord uniquement à la contemplation, puis à l'instruction des hommes. Voici quelle était sa doctrine (1) : « Les destinées de *cette* vie sont déterminées et fixées par les actes de la vie antérieure; aucune bonne

(1) Elle n'est toutefois présentée nulle part d'une manière aussi

action ne reste sans récompense, aucune mauvaise sans punition. La fatalité enferme l'homme dans le cercle de la métempsycose; il ne peut s'y soustraire (1), que s'il dirige sa volonté sur l'unique pensée de sortir de ce cercle, s'il reste fidèle à cette direction, et s'il s'applique avec un zèle persévérant à faire des actes méritoires; enfin après avoir triomphé de toutes ses passions, qui sont regardées comme les liens les plus forts dans ce cercle où il est emprisonné, il atteint le but si désiré, la délivrance complète d'une seconde naissance. »

Or, cette doctrine n'a rien de nouveau par elle-même; elle est au contraire entièrement identique à la doctrine brahmanique correspondante : il n'y a que la manière, dont Buddha l'exposa et la répandit, qui fut entièrement nouvelle et insolite. En effet, tandis que les Brahmanes n'enseignaient que dans leurs ermitages et n'acceptaient de disciples que de leur propre caste, il voyageait dans le pays accompagné de ses disciples, prêchait sa doctrine à tout le peuple (2), et — bien que reconnaissant le système des castes, et expliquant son origine, comme les Brahmanes, par la doctrine des récompenses et des châtiments pour des actes antérieurs — il recevait comme adeptes des hommes de toute caste sans distinction, il

succincte, mais elle ressort comme conséquence des différentes légendes buddhiques.

(1) v. Schmidt « Dsanglun le sage et le fou. » Préf. p. 33 sq.

(2) v. Lassen, Indien II, 440. 441. Burnouf. Introduct. à l'histoire du Buddhisme indien, p. 152-212.

leur donnait rang dans la communauté selon leur âge et leur intelligence, effaçait ainsi dans le sein de la communauté les différences résultant de l'origine, et ouvrait même par là à tous les hommes la perspective de se délivrer, par l'adoption de sa doctrine, des liens de leur naissance. Ceci explique déjà suffisamment le succès prodigieux que cette doctrine dut obtenir : tous les opprimés se tournaient vers lui, comme vers leur libérateur (1). Si déjà par là il attaqua les fondements de la hiérarchie brahmanique, il ne le fit pas moins, d'une part en démontrant que le culte, dont l'accomplissement était le privilége exclusif des brahmanes, était complétement inutile et sans valeur, mais que des sentiments et des actes vertueux étaient le véritable moyen d'obtenir la délivrance finale, d'autre part, en prétendant, comme entièrement pénétré de la vérité de ses opinions, qu'il était en possession de la science suprême, et en rejetant

(1) Dans cet état de choses il est en effet surprenant que le buddhisme ait pu être repoussé de l'Inde : le nombre et la grande puissance des brahmanes n'expliquent pas seuls complétement cette circonstance; car, par rapport à l'ensemble du peuple, ils n'étaient que la minorité puissante. Je suppose que la morale sévère, imposée par le Buddhisme à ses adeptes, est devenue à la longue importune au peuple; de plus le culte était probablement trop simple dans l'origine. Les Brahmanes savaient bien profiter des deux choses : le culte de Krishna, comme ils l'organisaient, offrait au sensualisme du peuple beaucoup plus de satisfactions, de plus le culte rendu aux déesses (Çakti) ne date aussi probablement que d'une époque de peu antérieure au bannissement du buddhisme hors de l'Inde.

ainsi implicitement la validité du Véda comme la plus haute source de connaissance. Ces deux doctrines n'étaient pas nouvelles, mais elles n'avaient été jusque là la propriété que de quelques solitaires, que leurs spéculations philosophiques avaient amenés à ce résultat, et elles n'avaient pas encore été exposées à tout le peuple librement et ouvertement.

Immédiatement après la mort de Buddha, il y eut, selon la tradition, un synode de ses disciples à Magadha, dans lequel les écrits sacrés des Buddhistes furent réunis en trois parties (pitaka) dont l'une, les Sûtras, (1) contient les maximes et les discours de Buddha, ses entretiens avec ses auditeurs, tandis que le Vinaya renferme des règles de discipline, et l'Abhidharma des analyses dogmatiques et philosophiques. Cent ans après, selon la tradition des Buddhistes *méridionaux*, cent dix au contraire selon celle des *septentrionaux*, eut lieu un second synode, à Pâtaliputra, dont le but était de faire disparaître les erreurs de discipline, qui s'étaient introduites. Les renseignements des Buddhistes *du sud* ne s'accordent pas avec ceux des Buddhistes *du nord* sur un troisième synode (Lassen II, 232) : selon les premiers, il eut lieu la dix-septième année du règne d'Açoka, année que l'on peut placer deux cent quarante six av. J.-C.,

(1) Ce nom seul pourrait déjà nous indiquer que Buddha lui-même vivait à l'époque des Sûtras, et non à l'époque des Brâhmanas.

opinion fortement contredite, il est vrai, par l'autre renseignement également traditionnel, à savoir que ce synode a eu lieu 218 ans après la mort de Buddha, conséquemment 326 ans avant J.-C: Les prescriptions de la loi furent à leur tour rétablies dans leur pureté, et il y fut décidé que la doctrine de Buddha serait propagée par des missionnaires. Les Buddhistes *septentrionaux* au contraire plaçaient le troisième synode quatre cents ans après la mort de Buddha sous le règne de Kanishka, un des rois Turushkas (Çakas) de Cachemire, qui, d'après les monnaies, comme nous l'avons vu, régna jusqu'en 40 ap. J.-C. Les ouvrages sacrés des Buddhistes *septentrionaux*, réunis, à ce que l'on prétend, dans ce synode, existent encore aussi bien dans les originaux sanscrits, trouvés récemment (1822) dans le Népâl, (1), que dans une traduction complète en tibétain, nommée Kâgyur, et composée de cent volumes, (2) ainsi que, du moins en partie, dans des traductions chinoises, mogoles,

(1) Par le ministre anglais résidant dans ce pays, B. H. Hodgson, qui en envoya des mss. aux Sociétés Asiatiques de Calcutta, de Londres et de Paris. La collection de Paris fut encore augmentée (1837) de copies, que la Société Asiatique fit faire par l'intermédiaire de Hodgson. C'est ce qui engagea Burnouf à écrire son grand ouvrage : Introduction à l'histoire du Buddhisme Indien, Paris, 1844.

(2) Les premiers et presque les seuls renseignements sur l'étendue et le contenu de cette traduction tibétaine ont été donnés par un voyageur hongrois, l'Anquétil du Perron de notre siècle, Csoma de Körös, homme d'une activité et d'une énergie rares, qui séjourna longtemps dans le Tibet, et qui par sa grammaire et son

kalmoukes, etc. Les ouvrages sacrés des Buddhistes *méridionaux* au contraire n'existent point en sanscrit ; c'était, disait on, une année après leur fixation dans le troisième synode d'Açoka (conséq. 245 av. J.-C.) qu'ils étaient venus à Ceylan, avec Mahendra, apôtre de cette île, et avaient été traduits par lui dans la langue du pays : ce ne fut que 165 ans plus tard environ (conséq. 80 ans av. J.-C.) qu'ils y furent consignés par écrit, tandis que jusque là ils ne s'étaient perpétués que par la tradition orale : et après 500 autres années (c'est-à-dire entre 410 et 432 ap. J.-C., ils furent enfin traduits en langue Pâli sacrée (1) (v. Lassen II, 435), dans laquelle ils existent encore, et d'où sortirent plus tard à leur tour des traductions faites en plusieurs idiomes de l'Inde méridionale. Quant au rapport de ces écrits sacrés des Buddhistes *méridionaux* avec ceux de leurs coréligionnaires *septentrionaux,* on ne connaît jusqu'ici rien de plus que ce fait, à savoir qu'ils ont de commun avec eux la division générale en trois parties (Sûtra, Vinaya, Abhidharma). Quant à l'étendue, ils peuvent difficilement se mesurer avec les derniers (2), et ils ne le peuvent pas pour

lexique tibétains a fait de cette langue une propriété de la science européenne.— Deux ouvrages assez étendus, extraits du Kâgyur, ont été déjà édités, texte et traduction, Dsanglun par Schmidt, à Saint-Pétersbourg, et Rgya Cher Rol Pa (Lalitavistara) par Foucaux, à Paris.

(1) Cela veut dire probablement retraduit? Cette langue sacrée est sans doute la même, que Mahendra apporta avec lui?

(2) Au contraire, la recension méridionale semble plus origi-

l'authenticité, d'après l'analyse qui vient d'être faite (1) : du reste malheureusement nous n'avons jusqu'ici encore que très peu de détails sur leur contenu, etc. (2). Néanmoins nous avons dans le Buddhisme *méridional* des renseignements détaillés et probablement authentiques sur les premiers siècles de son existence, et surtout sur l'origine de la doctrine de Buddha, en ce qu'il a été

nale, plus authentique. Cf. Ind. Studien III, 176 sq. 181. L'opinion de Lassen, que ce n'est qu'à l'occasion du séjour de Buddhaghora à Ceylan, que les écrits sacrés des buddhistes méridionaux ont été retraduits en Pâli, est même erronée. Ce ne sont pas les écrits sacrés, mais les commentaires, attakathâs, c'est-à-dire arthakathâs qui ont été écrits en singalais et retraduits en Pâli par Buddhaghora. v. Spiegel, in den gel. Anzeig. der Münchner Acad. der Wiss. 1853, p. 208.

(1) Si en effet il en est réellement *ainsi!* Jusqu'à présent je ne peux faire que rapporter.

(2) Ce qu'il y a de plus authentique se trouve jusqu'à présent encore dans l'introduction de l'édition du Mahâvança de Turnour (1835 Ceylan), et dans les mélanges de ce savant, aussi bien que, quoique sous des traits généraux, dans le catalogue des mss. indiens de Copenhague (1846 Havniœ), parmi lesquels se trouve un grand nombre d'ouvrages en Pâli, que le célèbre Rask avait achetés à Ceylan. Les travaux de Clough contiennent aussi beaucoup de choses concernant ce point : de même les Anecdota Palica de Spiegel. — De très-nombreux renseignements sur le buddhisme méridional sont contenus dans un ouvrage de R. Spence Hardy, qui vient de me parvenir, « Eastern Monachism, an account of the origin, laws etc. of the order of mendicants fonnded by Gotama Buddha » London, 1850. « Le monachisme oriental, exposition de l'origine, des lois, etc. de l'ordre mendiant fondé par Gotama Buddha. » L'auteur est resté vingt ans à Ceylan, en qualité de missionnaire Wesleyen, et il semble en effet avoir parfaitement mis ce temps à profit.

composé d'assez bonne heure à Ceylan une histoire en Pâli ; nous avons de plus un des principaux ouvrages de cette doctrine, le Mahâvança de Mahânâma, composé vers 480 ap. J.-C., avec le texte et une traduction anglaise.

Quant aux écrits sacrés des Buddhistes *septentrionaux*, et aux originaux sanscrits de ces ouvrages — qui doivent seuls nous occuper ici, — nous devons d'abord ne pas perdre de vue, que déjà, d'après la tradition, leur *texte actuel* n'appartient qu'au Ier siècle de notre ère, de sorte que, quand même il y aurait eu parmi eux des ouvrages, issus des deux premiers synodes, ils ont en tout cas subi un remaniement dans le troisième : de plus il est même à priori invraisemblable, comme en effet il ne s'y trouve aucune donnée directe sur ce point, que tous les ouvrages existant actuellement doivent leur origine à ce troisième synode ; mais il y en a certainement dans le nombre beaucoup qui n'appartiennent qu'à une époque postérieure : il ne faut même pas admettre que tous les ouvrages traduits dans le Kâgyur tibétain existaient déjà, quand on commença pour la première fois (au VIIe siècle) la traduction tibétaine ; le Kâgyur n'a pas même été terminé en une fois, mais ce n'est qu'après de longs accroissements successifs qu'il a été définitivement constitué (1). De là il ressort déjà suffisamment avec quelle circonspec-

(1) Selon Csoma de Körös les traductions tibétaines tombent du VIIe au XIIIe siècle, surtout au neuvième.

tion on doit employer ces ouvrages. Mais voici encore d'autres considérations : en admettant en effet que les plus anciens remontent réellement par leur origine au premier et au second synodes, nous pourrons toutefois d'une part difficilement admettre à priori, qu'ils y aient déjà été rédigés par écrit, d'autre part à cette supposition s'oppose l'analogie d'une manière toute décisive, en ce que nous avons, comme on le sait, cette donnée expresse, à savoir que chez les buddhistes méridionaux la rédaction par écrit eut lieu longtemps après les deux synodes, seulement 80 ans av. J.-C. Il serait possible que le but du troisième synode sous Kanishka fût surtout de composer des documents écrits : si ces documents avaient existé, une telle division en dix-huit sectes différentes, comme on le rapporte à l'époque de Kanishka, seulement 400 ans après la mort de Buddha, n'aurait pu avoir lieu que difficilement ; toutefois, comme on le sait, dans les dix-huit siècles, qui se sont écoulés depuis, il ne s'est pas fait une division pareille, évidemment parce qu'alors on établit une base de doctrine écrite. Enfin un point principal, qui ne doit pas être perdu de vue dans la critique de l'authenticité des ouvrages sacrés buddhiques que nous possédons, c'est cette circonstance, que les ouvrages, d'où ils proviennent et qui leur servent de base, n'ont *pas été composés dans la même langue.* D'abord on ne peut déterminer avec une certitude absolue dans quelle langue Buddha a enseigné et prêché : mais comme il

s'adressait au peuple, il est tout à fait vraisemblable qu'il employait aussi la langue du peuple. Ensuite le premier synode de ses disciples se tint dans la terre de Magadha (1), et on y employa probablement le dialecte de ce pays, qu'on sait être regardé comme la langue sacrée du buddhisme, ainsi que dans le deuxième synode et dans le troisième d'après la donnée des buddhistes *méridionaux,* synodes qui eurent lieu également à Magadha (2). Mahendra, qui convertit Ceylan une année après ce dernier synode, y emporta avec lui la langue Mâgadhî, nommée plus tard Pâli (3), et les inscriptions de cette époque, attestant du moins une influence buddhiste, sont composées dans cette langue. Au contraire, dans le dernier synode tombant environ 300 ans plus tard, et où furent réunis, comme on le prétend, les écrits existant actuellement des buddhistes *septentrionaux,* on se servit non pas du dialecte Mâgadhî, mais du sanscrit, bien qu'il ne fût pas très-pur. La raison en est tout simplement dans la localité : ce dernier synode n'eut pas lieu dans le pays de Magadha ni surtout dans l'Hindostan, dont les souverains n'étaient pas alors favorables au buddhisme, mais dans le pays de Cachemire, contrée qui avait conservé sa langue plus *pure* que ne le pouvaient

(1) Dans l'ancienne capitale (Râjagriha).

(2) Dans la nouvelle capitale (Pâtaliputra).

(3) Il est tout à fait inadmissible que le Pâli à Ceylan ait pu naître et se développer d'un sanscrit qui y aurait été apporté.

les Ariens, qui avaient immigré dans l'Inde et s'y étaient mêlés avec les aborigènes, soit, parce qu'elle n'était habitée que par des familles âriennes (1), mais soit aussi (v. 85. 291) parceque ce pays, comme en général le nord-ouest de l'Inde, doit passer pour le siége principal de la grammaire indienne : aussi les prêtres (2), qui entreprirent de composer, c'est-à-dire de rédiger par écrit les ouvrages sacrés, sans être des grammairiens consommés, étaient toutefois vraisemblablement assez versés dans la grammaire, pour pouvoir écrire un sanscrit passable (3).

D'après ce que nous venons d'exposer, il est en effet tout à fait douteux, qu'on doive regarder, comme on l'a fait jusqu'ici, les données contenues dans la littérature buddhique ainsi formée, comme ayant force de preuve pour l'époque de Buddha, qui remonte au quatrième siècle, ou, si l'on admet l'ère méridionale, environ au sixième siècle avant le dernier synode. Des traditions *orales* rédigées par écrit dans une *autre* langue après une *telle* suite de siècles, et de plus n'existant pour nous que

(1) Les Grecs et les Scythes furent, dans leur contact avec les habitants, soit trop peu nombreux, soit trop peu de temps, pour avoir exercé une influence qui pût modifier la langue.

(2) C'étaient évidemment aussi des prêtres, conséquemment des hommes assez instruits, qui formèrent le troisième synode : il se peut que des laïques aient été admis dans les deux premiers, mais depuis, la hiérarchie buddhique avait eu assez de temps pour se développer suffisamment.

(3) Burnouf exprime une autre opinion, loc. cit. p. 105. 106. Lassen II, 9. 491-493.

dans une *foule* d'écrits séparés *les uns des autres* par *plusieurs* siècles, dont la critique a dû d'abord retrancher les parties les plus anciennes, ne peuvent probablement être employées qu'avec la plus grande précaution, et les données qu'elles renferment servent à priori, non pas tant à caractériser l'époque sur laquelle elles donnent des renseignements, que surtout aussi celle où elles ont trouvé leur forme actuelle. Aussi, quelque douteuses que soient d'après cela la validité et l'autorité de ces écrits par rapport aux objets, pour lesquels on les a revendiqués jusqu'ici, ils ont d'autre part leur importance pour l'histoire du développement intérieur du buddhisme, bien qu'ici aussi leur authenticité ne soit naturellement que toute relative, en ce que surtout les nombreuses histoires merveilleuses qu'ils racontent de Buddha lui-même, ainsi que de ses disciples et d'autres sectateurs, et la mythologie s'y formant successivement et dépassant toute mesure, donnent en général l'impression d'un chaos confus, sans ordre et de création fantastique.

Il s'agit maintenant avant tout d'établir entre les divers ouvrages une chronologie et un ordre relatifs, problème que s'est également posé Burnouf, dont les recherches sont aussi notre seule source (1), et qu'il a résolu avec beaucoup de prudence et une assez grande certitude.

(1) Je ne puis m'empêcher d'exprimer ici en quelques mots ma douleur intime et profonde, de ce que Burnouf ne soit plus de ce monde au moment où sont imprimées ces pages, que j'aurais si volontiers soumises à son jugement. Sa mort prématurée est une

D'abord, quant aux Sûtras, c'est-à-dire quant aux détails sur Buddha lui-même, Burnouf les divise en deux classes, les Sûtras *simples* et ce qu'on appelle les Mahâvaipulya-ou-Mahâyâna-Sûtras, qu'il déclare les derniers pour la langue, la forme et la doctrine : par rapport au dernier point c'est sans doute avec raison, en ce que d'un côté dans les Mahâvaipulyasûtras, Buddha paraît entouré presque exclusivement de dieux et de Bodhisattvâs (êtres appartenant à la mythologie buddhique), tandis que dans les Sûtras *simples*, ce sont pour la plupart des hommes, auxquels se joignent des dieux seulement cà et là, qui forment son cortége, et d'un autre côté en ce que dans les Sûtras *simples* on ne trouve encore aucune trace de toutes les autres doctrines, qui ne forment pas le domaine général des buddhistes, mais qui n'appartiennent spécialement qu'aux buddhistes septentrionaux, comme par exemple le culte d'Amitâbha, de Manjuçrî, d'Avalokiteçvara, d'Adibuddha, (1), et de Dhyânibuddha, comme aussi ils ne contiennent pas de traces d'incantations ni de formules magiques, ce qui ne se rencontre plutôt et dans une abondante mesure que dans les Mahâvaipulyasûtras : mais faut-il regarder comme une preuve de la postériorité des Mahâvaipulyasûtras cette circonstance, que la langue des longs

perte irréparable pour la science, comme pour tous ceux qui l'ont connu, c'est-à-dire qui l'ont honoré et aimé.

(1) Ce mot se trouve avec un tout autre sens dans les parties de la Mândûkyopanishad provenant de Gaudapâda.

fragments poétiques, qui y sont fréquemment intercalés, se présente sous une forme mêlée de sanscrit, de prâkrit et de pâli, plus altérée que dans les parties en prose, c'est ce qui ne pourrait encore être posé d'une manière certaine : car ces parties poétiques s'accordent, pour la forme et le contenu par rapport aux divers points cités tout à l'heure, réellement et en tout avec le texte en prose, de sorte qu'on peut les regarder seulement comme une amplification, ou une récapitulation de ce dernier? ou bien ils ne s'en distinguent peut être pas directement dans ces points, de sorte qu'on pourrait les regarder comme des fragments de traditions *plus anciennes* transmises sous forme métrique, comme le cas se présente si souvent dans les Brâhmanas? (1) Dans ce dernier cas on pourrait les considérer comme une preuve de plus, à l'appui de cette opinion, que les légendes buddhiques etc. ont été composées primitivement non en sanscrit, mais dans les dialectes du peuple. Du reste d'après les renseignements du voyageur Chinois Fa Hian, qui de 399 à 414 fit un pélerinage de la Chine dans l'Inde et en revint, il semble que les Mahâvaipulyasûtras y étaient déjà parvenus à un assez grand développement, en ce

(1) Nous devons nous contenter de cette question, puisque par malheur il nous manque encore le texte sanscrit de l'un de ces Sûtras : il n'y a qu'une seule exception, c'est un petit fragment du Lalitavistara, un des Mahâvaipulyasûtras, que Foucaux a communiqué à la fin de son édition de la traduction tibétaine de cet ouvrage.

qu'il mentionne plusieurs de leurs doctrines particulières comme objet d'une étude assidue.

Parmi les Sûtras *simples*, ceux qui *ne* s'occupent *que* de la personnalité de Buddha, *peuvent* du moins à priori être plus anciens, que ceux qui se rapportent à des personnes, ayant vécu plusieurs siècles plus tard : mais on ne peut provisoirement rien déterminer de plus. Leur contenu est assez varié, et l'on trouve pour leurs diverses parties des noms techniques particuliers (1) : ils contiennent, en effet, soit de simples légendes nommées Ityuktas et Vyâkaranas (correspondant aux Itihâsapurânas dans les Brâhmanas), soit des légendes sous forme de paraboles, nommées Avadânas, dans lesquelles nous retrouvons plus d'une partie des fables modernes où figurent les animaux, en outre des mentions de présages et de prodiges, Adbhutadharmas, puis quelques strophes ou hymnes à plusieurs strophes, Geyas et Gâthâs, dont le but est de confirmer le reste du livre, enfin des instructions et des explications spéciales sur des objets déterminés, nommées Upadeças et Nidânas. Tout ceci se trouve d'une manière analogue, seulement beaucoup plus archaïque et sous d'autres noms (2), dans les Brâh-

(1) D'après une remarque de Spiegel dans sa notice sur l'ouvrage de Burnouf, dont nous avons souvent profité ici, Jahrb. für w. Critik Avril 1845, p. 547, la plupart de ces noms se trouvent aussi chez les buddhistes méridionaux.

(2) Il n'y a que Gâthâ et Upadeça (soit du moins Adeça) qui se rencontrent aussi dans le Brâhmana.

manas et les Aranyakas, ainsi que dans les légendes en prose disséminées çà et là dans le Mahâbhârata, qui en général ont la plus grande ressemblance, pour le style (non pour la langue), avec ces Sûtras buddhiques. Mais ce qui est surtout propre a ces derniers, (1) ce sont les passages nommés Jâtakas, qui traitent des naissances antérieures de Buddha et des Bodhisattvas.

Or, les données contenues dans les Sûtras, admises jusqu'ici comme valables pour l'époque de Buddha, mais que nous ne pouvons considérer comme telles, que pour le temps de leur composition, concernent particulièrement l'histoire religieuse. En effet, de même que Buddha reconnaissait l'existence des castes, il a reconnu aussi le panthéon indien d'alors. (2) Mais on ne peut en aucun cas admettre que ce dernier soit arrivé déjà, à l'époque de Buddha, au degré de développement que nous trouvons dans les Sûtras, en admettant que l'on place Buddha, d'après l'ère méridionale, au VI[e] siècle

(1) Bien qu'il y ait aussi des points de contact çà et là dans le Mahâbhârata, surtout dans le XII[e] livre : comme il y a beaucoup des légendes buddhiques qui sont en rapport étroit avec des légendes et des récits brahmaniques correspondants, et qu'elles ont transformés, suivant le but qu'elles s'étaient proposé.

(2) L'opinion émise par Lassen (Indien II, 453), que « Buddha ne reconnaissait pas de dieux » ne se rapporte probablement qu'à ce qu'ils lui semblaient comme soumis au cercle éternel : mais il n'a en aucun cas nié leur existence, puisque, dans les doctrines mises dans sa bouche, il se réfère, comme on sait, continuellement à eux.

avant J.-C., et ainsi par là sans doute dans la période des Brâhmanas, où règne encore un tout autre panthéon. Si, au contraire, il ne vivait qu'au IVe siècle av. J.-C., comme cela devrait être le cas, si la donnée des Tibétains et des Chinois est exacte, à savoir que le troisième synode eut lieu 400 ans après sa mort sous Kanishka (qui vivait 40 a. ap. J.-C.), donnée confirmée par cette circonstance, que les noms des maîtres nommés comme contemporains de Buddha, qui se retrouvent dans les écrits brahmaniques, appartiennent tous à la littérature des Sûtras védiques, non à celle des Brâhmanas, il serait à priori du moins plus possible que le panthéon, qui se trouve dans les Sûtras buddhiques, et les données semblables puissent avoir réellement quelque valeur pour l'époque de Buddha, qui en est beaucoup plus rapprochée. Voici en peu de mots les détails sur ce point.

Les Yaxâs, Garudâs, Kinnarâs, si souvent nommés dans ces Sûtras, sont encore complétement inconnus dans les Brâhmanas : de plus Dânava ne se trouve que rarement (une fois comme surnom de Vritra, une seconde fois comme celui de Çushna); comme pluriel, au contraire, pour désigner les Asuras en général, il ne se voit nulle part (1), pas plus que les dieux n'y sont désignés comme Surâs. En outre, les noms des Nâgâs (2)

(1) Le pluriel Dânavâs se trouve pourtant déjà une fois dans le Çatap. Brah. (XI, 5, 5, 13).

(2) Le mot Nâga dans le sens de « éléphant » se trouve une fois dans le Vrihad-Aranyaka Mâdhy. I, 1, 24.

et des **Mahoragâs** ne sont jamais prononcés, quoique le culte des serpents (**Sarpavidyâ**) lui-même soit mentionné plusieurs fois (1). Les **Kumbhândas** manquent également (2). Or, on pourrait expliquer ainsi l'absence de mention de tous ces génies dans les **Brâhmanas** : c'est que c'étaient surtout les divinités du bas peuple, vers lequel, comme on le sait, **Buddha** se tournait particulièrement, et dont il devait aussi surtout prendre en considération les notions et les idées : il se peut qu'il y ait là quelque chose de vrai, mais le reste des dieux des **Sûtras** buddhiques appartient entièrement à la poésie épique : dans les **Brâhmanas**, au contraire, on ne trouve par exemple le nom de **Kuvera** prononcé qu'une seule fois (3) (et cela dans le **Brâhmana** du **Yajus** blanc), **Çiva** et **Çankara** ne se rencontrent qu'avec d'autres surnoms

(1) Surtout dans l'**Atharvasamhitâ** les **Sarpâs** sont l'objet de nombreuses prières, dans le **Çatapatha-Brâhmana** ils sont une fois identifiés avec les **lokâs** : a-t-on compris par là primitivement « les étoiles » et d'autres esprits aériens? — La **Maitrâyanî-Upanishad** nomme, il est vrai, **Sura**, **Yaxa**, **Uraga**: mais cette **Upanishad** appartient (v. p. 182) entièrement à l'époque moderne, et conséquemment elle a des affinités avec les **Sûtras** buddhiques pour le contenu, et probablement aussi pour le temps.

(2) Une espèce de nain avec « des testicules grosses comme des auges » dans les écrits brahmaniques les plus modernes s'appelait peut-être **kushmânda**, **kûsmânda**, concombre? v. aussi **Mahîdhara**, comm. de la **Vâj. Samhitâ**, 20. 14.

(3) Le **Taittirîya-Aranyakam**, où se trouvent plusieurs de ces noms, ne peut plus être compté dans la littérature des **Brâhmanas**.

appellatifs de **Rudra**, et ne le désignent jamais seuls et par eux-mêmes comme noms propres ; **Nârâyana** n'est nommé que très-rarement, et les noms **Çakra**, **Vâsava**, **Hari**, **Upendra**, **Janârdana**, **Pitâmaha** sont complétement inconnus. Nous voyons par là que les **Sûtras** buddhiques, où règnent tous ces noms, appartiennent entièrement à la même phase que la littérature épique (1). L'absence de mention de **Krishna** ne prouve rien contre cela, puisque le culte divin qui lui fut rendu est encore d'une date tout à fait incertaine : du reste c'est encore une question de savoir, si nous ne devons pas réellement le prendre pour **Asura Krishna**, qui y est souvent mentionné (v. p. 255). — Si, pour toucher encore à d'autres points en dehors du panthéon, les mansions lunaires commencent dans les **Sûtras** par **Krittikâ**, et sont par conséquent encore dans l'ancien ordre, on ne pourra pas toutefois se servir de ce fait pour attribuer aux **Sûtras** un âge relativement ancien, puisque l'ordre nouveau des mansions ne date vraisemblablement que du IVe ou Ve siècle ap. J.-C. : de là il ne ressort qu'une chose ; c'est qu'il faut placer les passages en question avant cette dernière époque. Au contraire, on peut regarder certainement comme signe d'une époque peu reculée la mention des planètes, ainsi que celle du mot

(1) **Mâra**, si souvent mentionné, paraît être presque une pure invention buddhique : je ne l'ai encore trouvé nulle part dans les écrits brahmaniques.

dînâra (formé de denarius) que Burnouf (p. 424 n.) a trouvé deux fois dans les Sûtras plus anciens (v. Lassen II, 348.).

Quant à la seconde division des écrits buddhiques, le Vinayapitakam, règles pour la discipline et le culte, ils manquent presqu'entièrement dans la collection de Paris, probablement parce qu'ils sont regardés particulièrement comme sacrés, et par conséquent tenus autant que possible secrets par les prêtres, et qu'ils sont surtout destinés au clergé. — La hiérarchie buddhique, comme la mythologie, ne s'est développée que successivement. Buddha, comme nous l'avons vu, admet chacun parmi ses disciples sans distinction, et comme leur grand nombre et leur vie en commun (l'hiver excepté) rendirent bientôt nécessaire une sorte de classification, elle eut lieu d'après l'âge (1), ou d'après le mérite (2). Puis, comme la doctrine buddhique se développait de plus en plus, il fallut établir une distinction entre ceux qui se consacraient entièrement à l'état ecclésiastique, les Bhixus (3),

(1) Les anciens s'appelaient Sthaviras, mot qui, dans les Sûtras brahmaniques, est assez souvent ajouté à un nom propre, pour distinguer celui dont il est question d'avec des hommes plus jeunes portant le même nom : il y aussi dans le brâhmana des points de contact avec ce fait.

(2) Les prêtres d'un grand mérite se nommaient Arhat (ἄρχων), titre qui se trouve de même dans les Brâhmanas déjà donné au maître.

(3) Spécialement buddhopâsaka, buddhopâsikâ, comme cela se rencontre plusieurs fois dans la Mritchhakati.

moines, Bhixunîs, religieuses, et les laïques buddhistes, Upâsakas, et Upâsikâs (1). Dans le sein du clergé s'est formé ensuite avec le temps un grand nombre de nuances, jusqu'à ce qu'enfin naquit la hiérarchie actuelle, qui du reste se distingue essentiellement de la hiérarchie brah-

(1) Quand Pânini parle de Bhixusûtras, et qu'en désignant comme leurs auteurs Pârâçarya et Karmanda, il dit (IV, 3, 110. 111) que leurs sectateurs doivent être nommés Pârâçarinas et Karmandinas, et (IV, 2, 80) que le sûtram du premier s'appelait Pârâçarîyam, ceci doit se rapporter probablement aux mendiants brahmaniques, puisque ces noms ne sont pas prononcés chez les buddhistes : de plus Wilson cite dans la 2ᵉ édition de son lexique Karmandin comme « the beggar, the religious mendicant, the member of the fourth order, le mendiant, le religieux mendiant, membre du quatrième ordre. » Du reste, il ne faut pas oublier que les deux règles de Pânini, d'après les données des scoliastes de Calcutta, ne sont pas expliquées dans le Bhâshya de Patanjali, et qu'il est possible qu'elles n'appartiennent nullement à Pânini, mais seulement à l'époque qui a suivi Patanjali. — Toutefois au temps de Pânini le nombre des moines mendiants devait être réellement très considérable ; c'est ce qui ressort des nombreuses règles, qu'il donne pour la formation de mots relatifs à cet état, tels que bhixâtchara III, 2, 17, bhixâka, III, 2, 155, bhixu III, 2, 168, bhaixam de bhixâ dans le sens de bhixânâm samûhas IV, 2, 38. v. surtout aussi II, 1, 70 où, à propos de la formation du nom de mendiantes (çramanâ et, dans le gana, pravrâjitâ), il traite de ce qui ne se rapporte probablement qu'aux mendiantes buddhistes. Toute l'institution du « fourth order » en tout cas repose essentiellement sur la doctrine Sânkhya, et s'est développée d'une manière importante certainement grâce au buddhisme. Le vêtement rouge, jaune rouge (kashâya vasanam) et les cheveux coupés (maundyam) sont les signes caractéristiques des Bhixus buddhistes, v. plus haut p. 157. 358. Sur un commentaire d'un bhixusûtra qui existe dans l'Inde v. Ind. Stud. 1, 470.

manique, en ce que l'entrée dans l'état ecclésiastique est encore actuellement, comme à l'époque de Buddha, permise aux membres des plus basses castes, comme à tout autre, sous les mêmes conditions. Parmi les laïques les castes indiennes continuent encore maintenant d'exister, surtout là où elles ont existé une fois : ce n'est que la caste des brahmanes, la prêtrise de naissance, qui a été supprimée, et remplacée par les prêtres que leur vocation y appelle. — De plus le culte buddhique, qui actuellement ne le cède à aucun autre dans le monde pour la solennité, la pompe, la dignité et les détails, était dans l'origine extrêmement simple, il consistait particulièrement dans l'adoration de l'image de Buddha et de ses reliques. Le dernier fait nous est raconté pour la première fois par Clément d'Alexandrie. Plus tard on rendit aussi le même honneur aux reliques de ses disciples les plus distingués, ainsi qu'aux rois qui avaient le mieux mérité du buddhisme. L'histoire des cendres de Ménandre, que Plutarque rapporte (v. Wilson Ariana p. 283), doit probablement être comprise ainsi (1). Or

(1) Je regarde en effet Ménandre, qui sur ses médailles est nommé Minanda, comme identique au roi de Sâgala (Çâkala) Milinda, sur lequel v. Turnour dans le journ. of the Asiat. Soc. of Bengal. V, 530 sq., Burnouf loc. cit. p. 621, et catal. mss. or. bibl. Havniœ p. 50. (Un article de Spiegel, Kieler Allgemeinen Monatsschrift juillet 1852 p. 561, qui me tombe sous les yeux pendant la correction des épreuves, m'apprend que Benfey a déjà identifié Ménandre avec Milinda). — Déjà Schiefner (dans sa notice sur la foudre d'Indra, p. 4 tir. séparé, 1848) a exprimé

ce culte des reliques, la construction de tours, qui pourrait remonter aux Topes (stûpa) devant leur origine à ce culte, puis l'institution claustrale, l'usage des cloches, des rosaires (1), et plusieurs autres particularités présentent avec le rit chrétien des ressemblances si singulières que l'on ne peut pas absolument repousser cette question, à savoir si ce dernier rit n'est pas celui qui a fait des emprunts à l'autre, surtout quand on sait que les missionnaires buddhistes se sont avancés d'assez bonne heure, peut-être déjà dans les deux premiers siècles avant notre ère, dans les contrées occidentales jusqu'en Asie-Mineure. Il est vrai de dire que c'est une question complétement ouverte à la discussion et qui a besoin d'examen.

La troisième section des écrits sacrés buddhiques, l'Abhidharmapitakam, renferme des recherches philosophiques, particulièrement métaphysiques. Il est difficile d'admettre, que Buddha n'a pas compris le fond philosophique de sa doctrine, et qu'il se soit simplement contenté de la recevoir de ses prédécesseurs, de sorte que

cette hypothèse, que Buddha Amitâbha, qui est toujours placé dans la contrée occidentale Sukhavatî, est peut-être le même qu'Amyntas, nommé sur les monnaies Amita : de plus dans le nom Basili (Schmidt Dsanglun p. 331) il cherche le mot βασιλευς — La légende sur l'origine occidentale des Çâkyas a été peut être inventée pour flatter Kanishka, comme je l'ai indiqué plus haut (p. 409).

(1) Les Brahmanes du reste l'ont adopté plus tard.

le courage et l'énergie, qui étaient nécessaires pour l'annoncer ouvertement (1), seraient son seul mérite : il paraît certain, toutefois, qu'il ne tenait pas à répandre un système philosophique, mais que tous ses efforts avaient un but uniquement pratique, et tendaient à provoquer des actes et des sentiments vertueux. Ce qui s'accorde avec cette opinion, c'est que, tandis que les buddhistes prétendent que Buddha lui-même est l'auteur du Sûtra et du Vinaya-pitakam, ils commencent par avouer au contraire que l'Abhidharma-pitakam est l'œuvre de ses disciples. Selon Burnouf, en effet, la doctrine de l'Abhidarma est un développement plus étendu ou une continuation des idées présentées çà et là dans les Sûtras, et les écrits en question, il est vrai, n'ajoutent souvent que quelques mots aux pensées des Sûtras: « toutefois, dit-il, il se trouve certainement entre les deux ouvrages un intervalle de plusieurs siècles, et cette différence, qui sépare une doctrine encore à ses débuts, d'une philosophie, qui a atteint son plus grand développement (2). » Dans le Brahmasûtram de Bâdarâyana on combat

(1) Ce courage indique qu'il était guerrier de naissance.

(2) Il me semble douteux au plus haut point qu'après ces paroles de Burnouf, loc. cit. page 522, l'opinion de Lassen (II, 458) puisse se soutenir, à savoir que « bien que dans la collection, qui porte le nom d'Abhidharma, il y ait des écrits de différents temps, ils doivent cependant être placés tous à l'époque antérieure au troisième synode », et de plus il sépare expressément par là le troisième synode (245 av. J.-C.) du quatrième sous Kanishka.

plusieurs doctrines, qui, d'après le témoignage de Çankara, appartiennent à deux écoles différentes de la philosophie buddhique, et ces deux dernières écoles, ainsi que les deux autres peut-être qui les touchent, appartiennent déjà à la période précédant la composition de ce Brahmasûtram. — Du reste, on ne peut pas encore distinguer avec une complète certitude les doctrines en question elles-mêmes, et leur affinité, sans doute incontestable, avec les doctrines du système Sânkhya est encore entourée d'une assez grande obscurité : Mais ce qui du moins est clair sur ce point, c'est que bien que Buddha lui-même se trouvât dans un accord complet avec les doctrines de Kapila existant alors (1), ses propres sectateurs les arrangèrent à leur manière, de même que les sectateurs de Kapila suivirent leur voie particulière, et qu'enfin naquit le système Sânkhya, sous la forme actuelle et avec ce nom, mais différant dans les points essentiels de la philosophie buddhique. (2) — Aux quatre écoles qu'avaient formées ces derniers, comme nous l'avons vu plus haut, déjà à une époque assez ancienne, sont

(1) S'il pouvait être réellement identifié avec Çâkâyanya dans la Maitrâyana-Upanishad (v. p. 184), nous y trouverions sur ce point un témoignage assez direct.

(2) Je doute maintenant que les vers 9-14 de l'Içopanishad doivent être, comme le veut le commentateur, rapportés spécialement aux buddhistes, ainsi que je l'ai admis Ind. Stud. I, 298. 299 : il se pourrait même que la polémique dans ce passage fût dirigée en général contre les opinions Sânkhya.

venues plus tard se joindre quatre autres écoles, ou plutôt elles ont pris leur place, mais les doctrines de ces écoles ne sont pas encore exposées avec une certitude suffisante. — De plus, la question de savoir si les idées buddhiques n'ont pas exercé peut-être une influence directe (1) sur le développement des doctrines gnostiques, et en particulier de Basilide, de Valentinien, de Bardesane, comme de Manès, doit être provisoirement regardée comme entièrement insoluble, et elle se rattache très étroitement à la question de l'influence à attribuer aux systèmes philosophiques de l'Inde en général sur la formation de ces doctrines : elle fut surtout favorisée par Alexandrie ; les missionnaires buddhistes, au contraire, venaient sans doute le plus souvent du Penjab par la Perse.

Du reste, avec les trois Pitakas les manuscrits buddhiques en sanscrit venus du Népâl contiennent encore d'autres ouvrages, ainsi un grand nombre de commentaires et d'explications sur ces livres, dont les auteurs sont pour la plupart nommés, d'autre part une classe toute spéciale d'écrits, appelés Tantras, qui passent pour tout particulièrement sacrés, et qui du reste sont tout à fait au même niveau que les ouvrages brahmaniques du même nom : ils contiennent des invocations à différents Buddhâs et Bodhisattvâs, ainsi qu'à leurs Çaktis, épouses, avec un mélange bigarré de divi-

(1) V. F. Nève, l'Antiquité chrétienne en Orient p. 90. Louvain 1852.

nités Çivaïstes ; à cela se rattachent des prières plus ou moins longues adressées à ces divinités, de même que des instructions sur la manière de tracer les diagrammes mystiques et les cercles magiques, qui assurent leur bienveillance et leur protection.

TABLE ANALYTIQUE

INTRODUCTION.

EXPOSITION.

PREMIÈRE PÉRIODE. — LITTÉRATURE VÉDIQUE.

RIG-VÉDA.

SAMA-VÉDA

YAJUR-VÉDA.

ATHARVAVÉDA.

SECONDE PÉRIODE. — LITTÉRATURE SANSCRITE.

SCIENCES ET ARTS.

LITTÉRATURE BUDDHIQUE.

INDEX.

—

CHANGEMENTS DE MOTS.

Page 46, 47, 63,	lire	Pantchâlas	au lieu de	Pancâlas.
46,	»	tout autre	»	toute autre.
54,	»	Tchandragupta	»	Candragupta.
59,	»	Ritchah-Bâhvritchâh-Tchhandas	»	Ricah-Bâhvricâh-Chandas.
60 et passim	»	Ritch	»	Ric.
62, 97,	»	Pantchâla Bâbhravya	»	Pancâla Bâbhravya.
63, 98, 104, 112, 142,	»	Kurupantchâlas	»	Kurupancâlas
65 note,	»	Pravatchana	»	Pravacana.
68, 84, 129, 132,		Tchhandas	»	Chandas.
81 note, 94,	»	Prâtiçâkhya	»	Praticakhya.
88,	»	Brahmatcharin	»	Brahmacarin.
94,	»	daçatayyas	»	dâçatayyas.
92, 118, 145, 146, 147, 148, 149, 150, 154, 372,	»	Tchhândogyopanishad	»	Chandôgyopanishad.
108,	»	Sâyanâtcharya	»	Sâyanâcarya.
109,	»	Ekatchûrni	»	Ekacûrni,
118,	»	Pantchâlatchanda	»	Pancâlacanda.
120,	»	Tchitra	»	Citra.
120,	»	Çankarâtchârya	»	Çankarâcârya.

Page 126,	lire	Vâtchaknavî	au lieu de	Vâcaknavî.
128,	»	dharmâtchâryâh	»	dharmâ câryâh.
131,	»	Râmatchandra	»	Râmacandra.
133,	»	Lâdhâtchârya	»	Lâdhâchârya.
135,	»	Bâhvritchapariçishtam	»	Bâhvricapariçishtam.
137,	»	Uhyagânam	»	Uhyagâm.
139, 143, 144, 145, 151, 152, 153, 154, 156, 157, 158, 160,		Pantchavinçam	»	Pancavinçam.
141,	»	pratchh	»	prach.
145,	»	Tchhândogya	»	Chândogya.
150, 155,	»	âtchârya	»	âcârya.
151,	»	vâtch	»	vâc.
155,	»	Çautchivrixi	»	Çaucivrixi.
157,	»	Anutchânas	»	Anûcânas.
157,	»	Mritchhakatî	»	Mrichakati.
158,	»	Mâgadhadetchîya	»	Mâgadhadecîya.
159,	»	krityatchintâmani	»	krityacintâmani.
163,	»	composé pour son disciple	»	par son disciple.
220,	»	bahuvatchanam	»	bahutchavanam.
276,	»	pravrâjaka	»	parivrâjaka.
468 et sq.	»	469, 470, 471, 472	»	369, 370, 371, 372.

TABLE GÉNÉRALE.

